902.7
С 34
Ф
177772

СИБИРСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК

1987

ЛАВИЕ КНИГИ	Расписка читателя в получении	Расписка библиотекаря о возврате
98		
99		
00		

3 ТМО Т. 960000 З. 1463—86

Кн. 177772 Ф

П-864

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ТРУДЫ ИНСТИТУТА ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

НОВАЯ СЕРИЯ, ТОМ XVIII

3

902.7
С 34

СИБИРСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК

I

Инв. 17772

ТЮМЕНСКАЯ ОБЛАСТНАЯ БИБЛИОТЕКА

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА—1952—ЛЕНИНГРАД

ОТВЕТСТВЕННЫЕ РЕДАКТОРЫ
Л. П. ПОТАПОВ и *М. Г. ЛЕВИН*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Этнографические материалы настоящего сборника представляют собой впервые публикуемые результаты полевых исследований, проводившихся авторами среди различных народов Сибири преимущественно в период 20—30-х годов нашего столетия. С тех пор культура и быт сибирских народов, как и всех народов нашей страны, коренным образом изменились. Под влиянием бурного развития социалистического строительства отсталые формы хозяйства, культуры и быта этих народов сделались уже достоянием истории. Изучение быстрого и глубокого культурного прогресса сибирских народов занимает ведущее место в работах советских этнографов-сибиреведов. Это изучение имеет важное теоретическое значение в связи с разработкой проблемы некапиталистического пути развития и вопроса национальной консолидации у отсталых в прошлом народов. Однако для научного анализа и понимания этих процессов необходимо широкое привлечение конкретных исторических и этнографических материалов, характеризующих различные стороны хозяйства, общественных отношений и идеологии отдельных народов Сибири в прошлом. Этой цели и предназначены служить в значительной степени материалы, публикуемые в настоящем сборнике.

Помимо статей, характеризующих отдельные стороны культуры и быта различных сибирских народов, в сборник включены также отдельные работы, трактующие вопросы этногенеза. Для народов Сибири, не имевших в прошлом своей письменности и не нашедших достаточного отражения своей истории в известных письменных исторических источниках, этнографические материалы имеют важнейшее значение для научного составления истории этих народов, истории их культуры, для выяснения сложных процессов их происхождения и формирования. Эти проблемы в настоящее время привлекли особенное внимание нашей исторической науки в связи с выходом в свет замечательного труда И. В. Сталина «Марксизм и вопросы языкознания», создавшего возможность подлинно научной разработки вопроса о происхождении народов.

Б. О. ДОЛГИХ

ПРОИСХОЖДЕНИЕ НГАНАСАНОВ

НЕКОТОРЫЕ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Исследование по происхождению народов очень затруднялось до недавнего времени антимарксистскими лингвистическими концепциями Н. Я. Марра. Одно из неверных и вредных для развития этногенетических исследований положений Марра заключалось в утверждении, что при скрещении разных языков образуются новые языки, не похожие ни на один из скрещенных языков. Из этого положения этнографами и археологами, стоявшими на марровских позициях и отождествлявшими язык и культуру, делался вывод, что только скрещение создает новые народы с новыми языками. А так как все языки стали рассматриваться как результат скрещения, то путем выхватывания из языков отдельных слов, а из слов — отдельных слогов, последователями Марра делались очень далеко идущие заключения о происхождении этих языков и народов.

Другое вредное положение Марра и его последователей о стадиальном развитии языков гласило, что развитие языков происходит путем взрывов, путем разового уничтожения старого и построения нового языка. Отсюда последователи Марра делали вывод, что и образование этнических групп (народов) также происходило путем внезапных взрывов, путем скачкообразных изменений.

Явное несоответствие этих марровских положений фактам истории народов Сибири, в том числе и процессам образования и распадения племен и процессам образования народностей (например долганской народности), привело к тому, что решение вопросов происхождения народов Сибири мало продвинулось вперед за период распространения в науках, занимающихся этими проблемами, вульгаризаторских положений Марра.

Товарищ Сталин в своем гениальном труде «Марксизм и вопросы языкознания» установил, что скрещивание дает не какой-то новый, третий язык, а сохраняет один из языков, тогда как другой язык постепенно отмирает. Ни о каких взрывах в развитии языков не может быть и речи, вообще закон развития путем взрывов вовсе не обязателен для общества, не имеющего враждебных классов.

Этногенетические процессы, происходившие в прошлом в районах Крайнего севера Сибири, являются наглядным подтверждением правильности вышеприведенных положений товарища Сталина. Прослеживая на протяжении 300 лет историю образования нганасанского народа, мы видим, что здесь имело место немало скрещений и смешений, но никакого нового языкового качества не образовалось, никакие взрывы не

имели места. Образование племен, смена племенами языка, поглощение одних народов другими происходили путем победы одних языков и диалектов и отмирания других, а в словаре победившего языка оставались лишь некоторые заимствованные слова да следы фонетического влияния побежденного языка. Происхождение немногочисленных нганасанов представляет интерес уже потому, что они являлись самой северной этнической группой старого света, осваивавшей внутренние пространства обширного Таймырского полуострова, который значительно выдается на север по сравнению с остальными частями суши.

По языку и основным этнографическим признакам нганасаны в последнее время представляли северо-восточную часть самоедских народов.

Мы называем самоедскими народами все те народы, которые говорят на языках самоедской (или самодийской, как предлагал ее именовать Г. Н. Прокофьев) языковой группы. Таким образом, самоедами по языку являются ненцы (самоеды-юраки), энцы (енисейские самоеды), нганасаны (самоеды-тавгийцы) и селькупы (остяко-самоеды). К самоедским языкам относились также исчезнувшие к настоящему времени языки некоторых саянских племен — камасинцев, моторов и карагасов. В настоящее время потомки этих саянских племен говорят или на тюркских языках, или по-русски.

Название «самоеды» (в древности «самоядь») является старым русским названием для ненцев, энцев и нганасанов. Только селькупов русские называли остяками. Название «самоеды» не заключало в себе никакого оскорбительного смысла и, как предполагают, является модификацией словосочетания *самэ-еднэ*, т. е. «земля саамов». Это название было перенесено русскими с саамских племен, занимавших, видимо, когда-то весь север европейской России, на появившихся здесь позже ненцев и затем на энцев и нганасанов.

Все эти три народа обладают некоторыми сходными чертами также и в материальной культуре, например в общем характере и в технических деталях оленеводства, в общем типе жилища, отчасти одежды, в типах санок и т. д., и резко отличаются от селькупов, которые в культурном отношении близки к остякам — хантам и кетам. Поэтому, если мы говорим о самоедской культуре, то имеем в виду именно северные оленеводческие самоедские народы — ненцев, энцев и нганасанов, а селькупы и саянские самоеды (камасинцы и моторы) сюда не включаются.

Нганасаны были неотличимы по своему быту и материальной культуре от своих соседей с запада — тундровых энцев — и представляли вместе с последними особую, имевшую несколько архаичный характер, самоедскую группу, во многих отношениях отличавшуюся от ненецкой.

В настоящее время нганасаны составляют часть населения Таймырского национального округа в Авамском и Хатангском районах.

На лето нганасаны откочевывали в глубь тундр полуострова Таймыр, к зиме возвращались к северной границе лесной растительности. Главными их занятиями были охота на диких оленей, песцов и гусей, оленеводство и рыболовство. Как и оленекские тунгусы, анадырские и нижне-колымские юкагиры, эскимосы-карибу и другие, нганасаны раньше добывали диких оленей главным образом осенью путем коллективных охот на речных переправах, закалывая их копьями (*фонка*) с челноков. До последнего времени были в употреблении также специальные кожаные сети, в которые охотники загоняли диких оленей. Кроме того, летом и осенью нганасаны охотились на диких оленей пешком, в одиночку и небольшими группами.

Рис. 1. Охотник привез убитого дикого оленя. Соседи делят мясо. (Фот. И. И. Балуева, 1938 г.).

Песца добывали деревянными ловушками — пастями и покупными капканами. Гусей промышляли большей частью линных. Рыбу ловили главным образом, сетями, ставя их и в открытой воде и подо льдом. Меньшее значение имели крючки и костяные спицы.

Оленеводство нганасанов в том виде, в каком автор мог его наблюдать в период с 1926 по 1938 г., было типично самоедским, санным. В прошлом туши диких оленей доставлялись иногда в чум путем переброски их через спину домашних оленей, но часто такие туши охотники приносили на себе, разрубив их вдоль пополам.

Ветки (челноки) были якутские,[1] обычно покупные; весла — двухлопастные. Нганасаны рассказывали, что в старину у них были и кожаные ветки. Лыж не было; о них упоминается лишь в фольклоре.

Единственным типом жилища в недавнем прошлом был передвижной конический чум самоедского типа, с самоедской планировкой, при которой жилая площадь состоит из двух частей по обеим сторонам очага — направо и налево от входа. В старину нганасаны, по их преданиям, имели деревянные конические юрты (*голомо*), осыпанные землею, и землянки, над которыми ставился небольшой чум или сооружалась крыша из плавника, шкур, дерна и т. п. На р. Таймыр, по словам нганасанов, до сих пор сохраняются ямы от землянок, в которых жили их предки. Конструкция нганасанского чума в ряде деталей (число шестов *симок*, устройство входа, покрой шоков и т. д.) отличалась от конструкции ненецкого чума.

Одежда нганасанов в общем ничем не отличалась от одежды тундровых энцев, но резко отличалась от ненецкой.[2] Нож нганасаны и тундровые энцы носили по-тунгусски, т. е. на нижнем поясе, пристегнутом к ноге, а не на поясе поверх малицы, как носили нож ненцы. Верхних поясов у нганасанов на их повседневной одежде вообще не было. Шапки имелись только у женщин (у мужчин их заменяли капюшоны парок и сокуев). Женские шапки были того типа капора с меховой опушкой, который распространен по всему северу Якутии, Эвенкии, а также у чукчей — как у женщин, так и у мужчин. Летняя одежда нганасанов обычно представляла поношенную зимнюю. Следует отметить еще женскую парку *лахариэ*. Она напоминала тунгусские парки. Нганасаны считают, что их предки ходили в таких парках и носили шапки вроде женских.

До коллективизации, несмотря на большое количество домашних оленей, нганасаны обычно вели полуголодную жизнь (особенно весною), и только осенью, когда начиналась массовая охота на дикого оленя и подледная рыбная ловля, наступала пора изобилия пищи. Тогда же заготовлялись запасы на зиму. Мясо и жир дикого оленя являлись любимой пищей нганасанов, к которой они относились почти с благоговением, в то время как к мясу домашних оленей отношение было сравнительно равнодушное.

Хотя в последнее время домашние олени, рыболовство и охота на песца давали в общем больше средств существования, чем охота на диких оленей, все помыслы нганасанов сосредоточены были, главным образом, на последней.

У нганасанов были шаманы; шаманский бубен у большинства шаманов был асимметрично-овальной формы, похожий на долганский. Колотушка к бубну — изогнутая пластинка с фигурной ручкой — тоже долганского типа.

---

[1] Описание такой *ветки* см.: В. Серошевский. Якуты. СПб., 1896, стр. 302. — Серошевский считает эти ветки заимствованными якутами от юкагиров.

[2] Описание одежды нганасанов см.: А. А. Попов. Тавгийцы. М.—Л., 1936, стр. 16—21 и рис. на стр. 22—30.

Фольклор нганасанов очень разнообразен и богат. Одна часть фольклора — *ситаби* — представляет былины о богатырях. Их и сами нганасаны считают ненецкими, и имена действующих лиц в них ненецкие, и вся обстановка, в которой живут герои былин, представляет опоэтизированный ненецкий быт.[1] Само слово *ситаби* ненецкое (ср. *сюдбабц* 'песня о богатырях' по-ненецки).

Другая часть фольклора — *дюрумэ* 'вести' — в значительной части представляет сюжеты, сходные с сюжетами оленекского хосунного эпоса. Этих преданий мы подробнее касаемся ниже. В некоторых *дюрумэ*, своего рода устных летописях, нганасаны приводят имена своих богатырей (*тонкага* или *тонсага*) — *Тими-хоти Торуда* 'щербатый Торуда', *Сойму-нюо* 'сын Сойму', *Сангуды*.

В целом от ненцев нганасаны отличались диалектом, тем, что охота на диких оленей имела особое значение в их хозяйстве, привычками и традициями пеших охотников в этой отрасли производства, отсутствием прочной оленеводческой традиции, одеждой, способом ношения ножа, деталями устройства чума, типами санок и т. п., не самоедским характером атрибутов шаманства и, наконец, традицией, по которой нганасаны считали ненцев совершенно чуждым им, не родственным народом.

Советские этнографы и языковеды, занимающиеся вопросами происхождения северо-сибирских народов, в настоящее время согласны в том, что эти народы пришли на север Сибири с юга. При этом все современное население северной Сибири по своему происхождению делится на две основные группы: на народы, говорящие на так называемых палеазиатских языках, и народы, говорящие на уральских и алтайских языках. К первым относятся северо-восточные палеазиаты — чукчи, коряки и ительмены; нивхи — в устье Амура и на северном Сахалине и, наконец, юкагиры, занимавшие к приходу в Сибирь русских в XVII в. огромную территорию от устья Лены на западе и до Чаунской губы и берегов Берингова моря на востоке. К приходу русских все эти народы жили еще в условиях каменного века. Металлы проникали в их быт нерегулярно и в небольшом количестве, а к некоторым из них — чукчам, ительменам — совсем почти не проникали. Даже индигирские юкагиры в 40-х годах XVII в. были вооружены каменными топорами и одеты в костяные панцыри. В этих палеазиатских народах можно видеть наиболее древнее население большей части Сибири. При этом юкагирские племена, видимо, населяли огромные внутренние пространства северной Сибири, чукчи, коряки и ительмены, а также эскимосы — полуострова и морское побережье на крайнем северо-востоке Сибири, нивхи — низовья Амура, северный Сахалин и прилегающую к устью Амура часть морского побережья. Все эти народы распространились по Сибири и проникли на Крайний север еще в эпоху неолита. По сравнению с этническими группами, позже пришедшими в северную Сибирь, это палеазиатское население Сибири можно называть ее аборигенным населением.

Этническими группами, позже пришедшими на север Сибири, являются: на запад от Енисея — народы, говорящие на уральских языках — угорских и самоедских, и к востоку от Енисея — народы, говорящие на алтайских тунгусских языках, т. е. на севере — эвенки с эвенами и в Приамурье — предки нанайских племен. В отличие от палеазиатских народов, целиком сосредоточенных в северной Сибири и на устье

[1] Поэтому, вероятно, П. Третьяков (Туруханский край. Зап. ИРГО по общей географии, т. II, СПб., 1869, стр. 404) делает заключение, что сказки самоедов (т. е. нганасанов) заимствованы от юраков (т. е. ненцев).

Амура (нивхи), уральские и алтайские по языку народы имеют или имели сравнительно недавно близко родственные им народы и на юге Сибири и даже за ее пределами к западу и к югу от нее. Так, родственны по языку обским уграм мадьяры (венгры). Можно предполагать, что в более отдаленном прошлом на угорском языке говорили и предки башкир. О племенах в Саянах — моторах, камасинцах и карагасах, говоривших на самоедских языках, мы уже упоминали. Кроме того, и многочисленные народы, говорящие на финских языках, тоже родственны в языковом отношении уграм и самоедам, входя, как и последние, в уральскую языковую общность.[1] Тунгусским и нанайским языкам в Северной Сибири и на Дальнем Востоке родствен язык маньчжуров в Дунбэе (северо-восточном Китае). Еще недавно на тунгусском языке говорили многочисленные эвенки-коневоды в Забайкалье и северной Монголии, в настоящее время перешедшие на русский и монгольский языки. Кроме того, все в целом тунгусо-маньчжурские языки родственны монгольским и многочисленным тюркским, образуя вместе с ними одну алтайскую языковую общность.

И уральская и алтайская языковые общности насчитывают много миллионов людей, тогда как общее количество палеазиатов не превышает 30 000 человек. При этом только языки северо-восточных палеазиатов родственны между собой. Языки же юкагиров и нивхов не родственны ни друг другу, ни языкам северо-восточных палеазиатов (чукчам, коряк ам и ительменам).

На Енисее, кроме того, также с юга и также сравнительно поздно распространились языки кетской языковой группы, может быть, родственные тибето-бирманским. Они стали распространяться на север даже позже самоедских языков.

В отличие от палеазиатов, у которых господствовала еще к приходу русских неолитическая техника, уральские (с самоедскими), алтайские и кетоязычные народы пришли в северную Сибирь, уже знакомые с металлами. Именно от них металлы проникали и к аборигенному палеазиатскому населению. Кроме того, самоедоязычные народы на запад от Енисея и тунгусы к востоку от него принесли и распространили по северной Сибири оленеводство. К приходу русских оленеводство уже проникло от тунгусов к юкагирам, а также к части коряков и чукчей.

Распространяясь по северу Сибири, языки угорских, самоедских, кетских и тунгусских племен скрещивались с языками аборигенного палеазиатского населения. Некоторые самоедские и тунгусские племена, которых застали русские в северной Сибири, представляли собой именно таких осамоедившихся или отунгусившихся палеазиатов. Товарищ Сталин указывает, что «Совершенно неправильно было бы думать, что в результате скрещивания, скажем, двух языков получается новый, третий язык, не похожий ни на один из скрещенных языков и качественно отличающийся от каждого из них. На самом деле при скрещивании один из языков обычно выходит победителем, сохраняет свой грамматический строй, сохраняет свой основной словарный фонд и продолжает развиваться по внутренним законам своего развития, а другой язык теряет постепенно свое качество и постепенно отмирает».[2]

---

[1] По вопросу о вхождении самоедских языков вместе с финскими и угорскими в одну языковую группу существуют разногласия. Возможно, что самоедские языки образуют самостоятельную языковую группу.

[2] И. Сталин. Марксизм и вопросы языкознания. Госполитиздат, 1950, стр. 29—30.

Можно считать, что процесс поглощения уральскими и алтайскими племенами древнего палеазийского населения севера Сибири был основным процессом, приведшим к тому этническому составу населения северной Сибири, который там застали русские. (Распространение кетского языка носило узкий, локальный характер и имело меньшее значение).

Образование нганасанского народа является одним из частных случаев этого общего процесса, частным этногенетическим процессом, протекавшим в самой северной части Сибири, в бассейнах рек Пясины, Таймыра и Хатанги.

Конечно, не все в этих этногенетических процессах для нас вполне ясно. Мы не знаем, например, этнической принадлежности аборигенного палеазиатского населения на севере Сибири к западу от Лены. По этому вопросу мы можем высказывать лишь более или менее обоснованные предположения. Мы еще не знаем точно путей, времени и обстоятельств распространения на север западной Сибири самоедов и на север восточной Сибири — тунгусов. Все эти вопросы нуждаются в специальных исследованиях. По всем этим проблемам мы вынуждены сейчас ограничиться только предположениями. Но образование современного нганасанского народа из разных по происхождению родоплеменных групп протекало уже на глазах истории, на глазах русских, и мы располагаем по этому вопросу значительным документальным материалом, который и положен, вместе с этнографическим, в основу данной статьи.

Проблема этногенеза — это, в первую очередь, проблема историко-лингвистическая. Только языкознание может решить проблему происхождения языка этнической группы. Но знать происхождение языка — это еще не значит знать происхождение народа.

Происхождение самоедских языков явно не связано с происхождением нганасанов. Самоедские языки, как мы уже указали, сложились где-то на юге. То, что они сохранялись в Саянах вплоть до начала XX в., подтверждает это предположение. Потомков непосредственных выходцев с юга можно искать среди ненцев, энцев, селькупов. Части этих народностей жили и живут сейчас далеко к югу от зоны тундр, в направлении к Саянам. Но этого никак нельзя сказать о нганасанах, живущих сейчас и живших во времена прихода русских лишь далеко на Севере. У нас есть все основания предполагать, что предки нганасанов не пришли с Саян в качестве самоедоязычного народа, а лишь усвоили самоедский язык и элементы самоедской культуры, находясь уже на Крайнем севере. Следовательно, для решения проблемы происхождения нганасанов для нас не так важно выяснение вопроса происхождения самоедских языков, как установление того, какие этнические группы в свое время усвоили самоедский язык и как из этих осамоедившихся элементов образовался современный нганасанский народ.

Можно ли считать, что, усвоив самоедский язык, предки нганасанов были целиком поглощены какой-либо другой этнической группой? Этого мы сказать не можем. Как мы видели и как еще увидим ниже, нганасаны сами себя резко отличают от всех других самоедских народов, кроме части энцев. Также и в XVII в. русские отличали их предков от других самоедоязычных групп. Следовательно, это особая этническая группа. Мы, правда, не можем ответить на вопрос о происхождении особенностей современного нганасанского диалекта по сравнению с другими самоедскими языками и диалектами. Это задача языковедов. Но собственно историческую часть проблемы происхождения нганасанов должно решить историко-этнографическое исследование.

Мы поставили себе задачу ответить на следующие вопросы: 1) из каких составных частей (родов, племен) состоял иганасанский народ в наше время, когда он подвергся этнографическому исследованию; 2) какие племена и роды предков иганасанов и где застали русские в XVII в.; 3) как из этих составных элементов образовался современный иганасанский народ; 4) каково происхождение тех составных частей иганасанского народа, с которыми встретились русские в XVII в.?

На первые три вопроса мы можем дать очень подробный ответ. На последний вопрос мы можем ответить лишь в самой общей форме, так как этот вопрос связан с проблемой происхождения не только иганасанов, но и ряда других народов. Мы часто сталкиваемся в данном исследовании с понятием «род» и «племя». Мы должны поэтому определить, что мы понимаем под этими терминами.

Если мы рассмотрим иганасанское, энецкое или эвенкийское племя в том его виде, в каком оно сохранялось к началу XX в., то увидим, что это был довольно значительный (от 200—300 и до 1500 чел.) коллектив. Каждое племя имело определенную территорию. Члены его говорили на одном языке (на одном диалекте какого-либо языка). Этнические группы, распадавшиеся на большое количество племен (например эвенки), имели для каждого племени отдельный диалект. Каждое племя имело свое название. Каждое племя представляло самоуправляющуюся единицу, во главе с выборным «князцом» и другими выборными должностными лицами. Имелось хорошо выраженное самосознание о принадлежности к племени и, в известной степени, свой племенной патриотизм и противопоставление своего племени остальным племенам, хотя бы и своей этнической группы.

Каждое племя состояло из родов. Количество родов в племенах колебалось от 3—4 до 12—14. Каждый род имел свое название. Члены одного рода не могли вступать в брак (т. е. род был экзогамен). Члены рода оказывали друг другу помощь, например собирали члену своего рода средства на покупку жены. В прошлом члены рода мстили за своих сородичей и вообще отстаивали их интересы в сношениях с чужеродцами. Обычно члены рода считались происходящими от одного предка-мужчины. Принадлежность к роду определялась по мужской линии, т. е. по отцу; родство по матери в расчет обычно не принималось.

В XVII в. у северных народов также были племена и роды. Численность племен была от 400 до 1000 чел., численность родов — 40—100 чел. Но кроме этих родов, входивших в племена, были еще особые роды, иногда большие, в 200—300 чел., которые как будто существовали вне каких-либо племенных объединений, но все же являлись экзогамными единицами. Такие роды представляли предки лесных энцев — Муггади, Бай, Ючи, Аседа, Салерта, они встречались у эвенков, селькупов и кетов. Такие же независимые роды образовывала и часть предков иганасанов. Эти большие роды, как правило, распадались в свою очередь на мелкие роды обычного размера в 50—80 чел. В одном известном нам случае такое подразделение большого рода названо в документе «станцией».

Такой большой род со своими подразделениями напоминал племя, но отличался от последнего тем, что образовывал экзогамную единицу. Еще больше он напоминал фратрию, разделенную на роды, но отличался от фратрии тем, что не образовывал вместе с другой фратрией племени. Эти самостоятельные, не входившие в племена, большие роды-фратрии представляли довольно характерное явление древнего родоплеменного строя народов северной Сибири и нуждаются в специальном исследовании. Мы

их называли также экзогамными племенами. Как мы увидим ниже, у коренного населения северной Сибири для них существовало и специальное слово, отличное от слов, обозначавших род и племя. Пережиточно эти социальные образования дольше всего сохранялись у карасинских энцев, а также, повидимому, у лесных ненцев. У нганасанов, как мы увидим ниже, они слились в одно племя, образовав каждое отдельный экзогамный род в этом племени.

Несколько слов о терминологии. Нами употребляются в тексте названия «самоеды», «тунгусы» и другие. О происхождении первого названия (самоеды) уже сказано выше. Мы его употребляем в качестве общего названия для всех народов этой языковой группы или в сочетаниях со старыми названиями племен и административных единиц. Название «тунгусы» мы также применяем в качестве названия более широкого, чем «эвенки» или «эвены». Кроме того, в использованных нами архивных материалах везде пишется «тунгусы». Употребляя слово «эвенки» в авторском тексте и «тунгусы» в цитатах из архивных материалов, мы рискуем внести ненужную пестроту терминологии. Во многих случаях о ряде групп тунгусов XVII в. мы просто не знаем даже, кто это — эвенки или эвены. Употребление названия «тунгусы» как более общего избавляет нас от необходимости применять названия «эвенки» и «эвены» с риском ошибиться. Поэтому нами и сохранены в изложении старые названия некоторых народов.

ПЛЕМЕНА, РОДЫ НГАНАСАНОВ И ИХ ТЕРРИТОРИАЛЬНОЕ РАЗМЕЩЕНИЕ

Когда раньше нганасанам приходилось говорить по-русски, они называли себя самоедами (*самоди́н* — ед. ч., *са̀моди* — мн. ч.). Но еще более охотно и определенно они относили это название к энцам маду или сомату (хантайским самоедам), предпочитая иногда называть себя, по сравнению с последними, «авамскими людьми». Вообще слово «самоеды» в устах нганасанов имело особый оттенок. Совершенно не называли они самоедами ненцев, редко — карасинских энцев, предпочитая в отношении последних употреблять родоплеменные названия Муггади и Бай. Кроме того, они называли самоедами каких-то своих предполагаемых родственников на Востоке (см. ниже).

Русское название «самоеды» соответствовало у них выражению *нганонганасана*, 'настоящие люди'. Это выражение охватывало у них не только их самих, но опять же и энцев маду, точнее — всех тех, кто носил белый султан (*сунэ́йку* по-нганасански, или *нака̀* по-энецки) на сокуе.

На своем языке нганасаны называют свою народность *ня-танса*. *Танса* значит «народ», «племя» (ср. ненецкое *тэня*). Слово *ня* тоже самоедское. Нганасаны переводят его словом «товарищ». По-ненецки *ня* значит «брат» (очевидно в классификационном смысле), «сосед», «товарищ», «член одного рода или фратрии».[1]

Мужчину своего народа нганасаны называют *ня-нганаса*, женщину — *ня-ны* (*ня-нэ*). Таким образом, их самоназвание и производные от него собственно означают «родственный народ», «родственный мужчина», «родственная женщина» и не имеют какого-либо этнического содержания.

Ненцев нганасаны называют *юрака-танса*, *юрака-нганаса*, *юрака-ны*; энцев-маду — *сомату-танса*, *самату-нганаса*, *сомату-ны* и т. д.

[1] M. A. Castren. Wörterverzeichnisse aus den Samojedischen Sprachen. S. Petersburg, 1855, стр. 19, 57; Г. Д. Вербов. Краткий ненэцко-русский и русско-ненэцкий словарь. Салехард, 1937, стр. 49.

Русские называли нганасанов «са́моди» (мн. ч.), «самоди́н» (ед. ч.), эвенки — *самаиль* (мн. ч.), якуты и долганы — *самай* (ед. ч.), *самайдар* (мн. ч.).

Другое название существует в отношении нганасанов у их западных соседей. Энцы называют их *таў*, ненцы — *тавыс*, *тавў*, *тавб*. Прилагательное «нганасанский» по-ненецки — *тавгы*.[1] Как известно, в XVII в. и русские называли (сперва часть, а затем и всех) предков нганасанов «тавги», «тавгицкая самоядь».

К 1926—1927 гг. нганасаны состояли из двух племен — авамских и вадеевских нганасанов и отдельного рода Око или Долган. Родовой состав племен и численность родов показывает табл. 1.

Таблица 1[2]

Название родов	Число семей	Человек		У них оленей
		всего в роде	на 1 семью	
Авамские нганасаны				
Чуначера	20	103	5.1	4495
Линанчера (Турдагины)	29	139	4.8	4475
Нинонде или Фалысяда (Порбины)	39	175	4.5	9254
Нгомде (редко — Нгомдичера)	14	76	5.4	4931
Нгамтусо (Костеркины)	16	81	5.1	1316
Итого	118	574	4.9	24471
Вадеевские нганасаны				
Асянду (Тынта)	6	33	5.5	307
Купчик (Няйме?)	12	71	5.9	1904
Кокары (Ася?)	15	73	4.9	672
Лапсаха	5	24	4.8	642
Нгойбу	2	12	6.0	103
Нёрхо	1	11	11.0	170
Итого	41	224	5.0	3798
Долганы-нганасаны				
Око (Яроцкий)	11	69	6.3	3625
Всего	170	867	5.1	31894

[1] M. A. Castren, ук. соч., стр. 24, 57.

[2] П. Е. Островских род Нинонде у авамских нганасанов называет Ляги (lahi) и, кроме того, упоминает род Тонида (Ботадины). Ляги — это подразделение рода Нинонде, происходящее от старшины по имени Лаги. Относительно рода Тонида нганасаны уверяют, что это подразделение рода Чуначера. Так, «князь» Нярмаду-боли был Тонида, но в то же время он был и Чуначера. У вадеевских нганасанов П. Е. Островских называет роды Няйме (Нейме) и Ася, но не называет родов Кокары и Купчик. Поскольку П. Е. Островских отмечает, что к роду Няйме в 1900 г. принадлежал Тэрэнтэ, а в 1926 г. старик шаман Тэрэ (Чере) входил в род Купчик, — вероятно Няйме это другое название рода Купчик. В таком случае род Ася П. Е. Островских, вероятно, соответствует роду Кокары. Это тем более правдоподобно, что *ася* значит «тунгус», а предком Кокары считается настоящий тунгус.

Большое количество оленей, находившихся во владении нганасанов, не было распределено равномерно: крупные оленеводы, составлявшие всего около 10% всех хозяйств, владели более 60% всех оленей.

В настоящее время для обозначения племени нганасаны употребляют вышеупомянутое слово *танса*, а для рода — слово *фонка* (*хонка*). Слово фонка значит также «копье» (употребляемое на «поколках»).[1]

В 1926—1927 гг. нганасаны очень четко сознавали свое разделение на два племени. При этом авамские считались «настоящими» нганасанами, старшей, большой «ордой», а вадеевские — не такими «настоящими» нганасанами и младшей «ордой».

Принадлежность к племени определялась в первую очередь принадлежностью к роду. Все члены родов Чуначера, Линначера, Нгомдичера (Нгомде), Нинонде и Нгамтусо входили в племя авамских нганасанов, все члены родов Асянду, Кокары, Купчик, Лансаха, Нгойбу и Нёрхо — в племя вадеевских нганасанов, независимо от их фактического местожительства.

Человек, не принадлежавший ни к одному из родов племени, не являлся его членом, хотя бы он всю жизнь прожил с нганасанами и ничем не отличался от них. Так, потомки долгана Око, хотя были по языку и культуре настоящими нганасанами и жили вместе с последними, уже с первой половины XIX в. не входили ни в одно из нганасанских племен и считались долганами, ездили на долганские сходки, подчинялись долганскому «князю» и т. д. и только после изменения административного устройства Таймыра в советское время по территориальному признаку вошли в нганасанские кочевые советы.

Только в случае усыновления потомство приемыша, войдя в род приемного отца, входило и в соответствующее племя.

Счет принадлежности к роду в нганасанских родах велся по мужской линии. Роды авамских нганасанов иногда имели подразделения, предками которых считались определенные личности. В роде Чуначера было подразделение Фало́, в роде Нгомде (Нгомдичера) было подразделение Ся́де, в роде Нинонде — Ла́тэда и т. д. Но сами роды авамских нганасанов не вели свое происхождение от определенных предков, а считались коллективами, существующими с незапамятных времен. Роды вадеевских нганасанов вели обычно свое происхождение от одного определенного предка.

Кроме танса и фонка, в названиях родов нганасаны имеют еще термин *чера*. Он омертвел в названиях родов авамских нганасанов — Чуначера, Линначера и, реже, Нгомдичера и Нинондечера, а также встречается в самоназваниях: Дянгу́ра-моу-чера, дяруа́ма-моу-чера, авама-моучера из игили-чера,[2] из которых первое переводится «тундры земли народ», второе — «неизвестной земли народ», третье — «авамской земли народ». Эти названия относятся главным образом к авамским нганасанам. Четвертое переводится — «нижний народ» и относится к вадеевским нганасанам как живущим «на низ» от авамских.[2]

[1] Кастрен переводит слово *танса* — словом «род» (Geschlecht), но у него вообще было очень смутное представление о роде и племени (ук. соч., стр. 61, 238). С другой стороны, и сами нганасаны сейчас путают эти два термина. Слово *фонка* Кастрен переводит словами «Schaft, Stiel am Beil, Hammer», но, видимо, он не исчерпал всех значений этого слова.

[2] *Игили* значит — «низ», т. е. северо-восток. «Верх» — это юго-запад, «сторона леса» — юго-восток, «сторона тундры» — северо-запад (см.: Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1938, стр. 15). При этом «низ» за Хатангой продолжается на восток по берегу моря Лаптевых, а «верх» за Дудинкой уже идет вверх по Енисею.

Слово *чера*, которое применяется только к родам авамских (а не вадеевских) нганасанов, вероятно соответствует энецкому *тыде*, селькупскому *тадже* или *чадж* и камасинскому *тёл*. Оно, вероятно, обозначало у нганасанов первоначально экзогамную единицу, фратрию, более широкую, чем род (*фонка*), который, видимо, был лишь подразделением

Рис. 2. Территории нганасанских племен и соседних народностей и племен к 1926—1927 гг.

I — авамских нганасанов; *II* — вадеевских нганасанов; *III* — энцев (хантайских и карасинских самоедов); *IV* — ненцев (юраков); *а* — обдорских (Салындэр), *б* — тазовских (Аседа); *V* — смешанного якутоязычного населения — долган (группы Долган, Донгот, Эдян, Каранто), нижне-затундринских якутов, затундринских крестьян, а также отдельных выходцев из разных тунгусских племен, есейских якутов и энцев; *VI* — есейских и оленекских якутов-оленеводов и объякученных тунгусов из наслегов: *а* — Хатыгын (роды Осогостох, Ботулу, Ёсиёх и др.), *б* — (Чорду), *в* — Бетп и др.; *VII* — тунгусов Горагир (летних); *VIII* — тунгусов Баягир (турыжских); *IX*—тунгусов Нюрумпяль (илимпейских); *X* — переселившихся за Енисей тунгусов Пангкагир (чапогирских), в том числе род Тавиндук; *XI* — тазовских селькупов; *XII* — кетов. Клетками заштрихована территория, заселенная русскими. *Точки* — территории нганасанского рода Око; *стрелки* — зимний заход нганасанов за пределы своей племенной территории; *крестики* — местожительство рода Маят, переселившегося в Затундру (на «Ламу»).

чера. Разницу между терминами *чера* и *фонка* у нганасанов и *тыдё* и *фогга* у энцев они сами толкуют так: *чера* (*тыдё*) — это «порода», «вид» (например породы и виды животных называются так же); *фонка* (*фогга*) — это «комель», «ствол», «люди, происходящие от одного предка», «из одного комля».

Нганасанские роды экзогамны. Нарушений экзогамии еще не было до 1948 г. Раньше запрещалось также брать жену из рода матери. Некоторые нганасаны еще в 1940 г. настаивали на этом правиле. У вадеев-

ских иганасанов заметна была тенденция избегать браков в своем племени.

Оба иганасанских племени имели свои определенные территории, которые показаны на карте (рис. 2). На зиму иганасаны выходили за пределы своих племенных территорий. Эти их маршруты на карте показаны стрелками.

Из леса в тундру и обратно иганасаны двигались параллельными маршрутами, группами («кучами», *малир* по-иганасански) в 2—3, реже 4—5 семей, помещаясь обычно по 2—3 семьи в одном чуме.

Маршруты кочевок были постоянны. Зная район зимних стойбищ семьи, можно было почти безошибочно определить ее остальной маршрут.

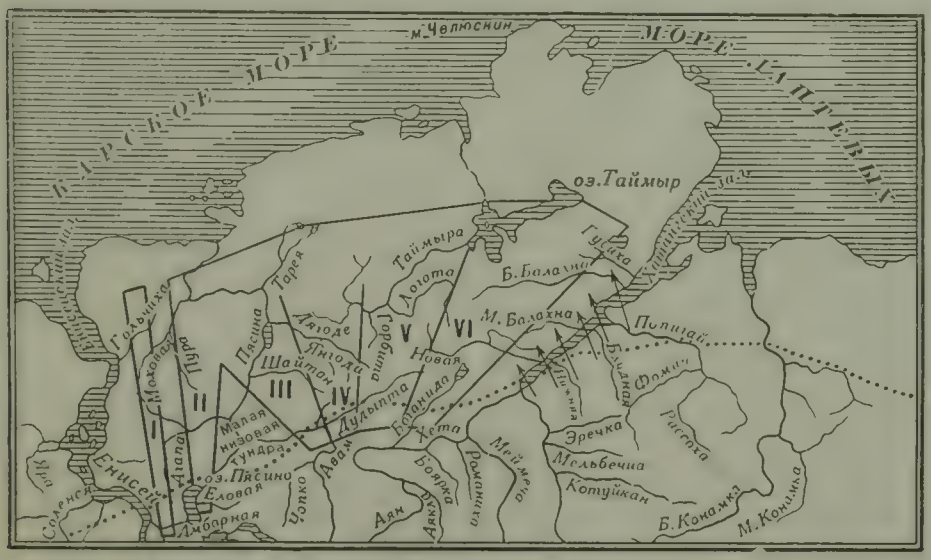

Рис. 3. Группировки иганасанов в 1926—1927 гг. по маршрутам кочевания из леса в тундру и обратно.

Римские цифры — номера маршрутов иганасанов табл. 2; *линия точек* — северная граница леса; *стрелки* — направления кочеваний якутов и долган через Хатангу, соответствующие пути, по которому, вероятно, предки иганасанов тавги проникли на Таймыр.

Все 40—50 маршрутов отдельных иганасанских «куч» можно свести к шести основным маршрутам, соответствующим определенному району зимних кочевок, определенному району летних кочевок и мест промысла и полосе земли, по которой проходит движение от края леса в тундру и обратно. Эти шесть основных маршрутов показаны на рис. 3.

Нижеследующая таблица дает родоплеменный состав иганасанов, ходивших по каждому из этих маршрутов.

Таким образом, если племена более или менее сохранили свое территориальное единство, то роды авамских иганасанов чрезвычайно перемешались, хотя некоторые закономерности в их расположении остались, на что будет обращено внимание ниже. У вадеевских иганасанов роды группировались более компактно, что, впрочем, может быть зависело от их меньшей численности.

Таблица 2

№№ маршрутов[1]	Район летних кочевок	Район зимних кочевок	Названия родов	В них семей
I	Вместе с энцами, между Енисейским заливом и р. Пурой, притоком Пясины.	Вместе с энцами по рр. Дудинка и Амбарная между Енисеем и озером Пясиным.	Линанчера . . .	9
			Нгамтусо	4
			Итого . .	13
II	В бассейне р. Пуры, притока Пясины.	Восточнее озера Пясино, в бассейне р. Еловой.	Нгамтусо	10
			Нинонде	5
			Итого . .	15
III	В излучине р. Пясины, между ней и р. Пурой, по среднему течению Пясины.	Район устья р. Авама на р. Дудыпте и нижнего течения Авама и на запад отсюда — до р. Медвежьего яра (Кыстыктах).	Линанчера . . .	13
			Нинонде	8
			Чунанчера . . .	7
			Нгомде	3
			Нгамтусо	2
			Итого . .	33
IV	В бассейне р. Ягоды, притока Пясины, в бассейне р. Дёгаде, притока Таймыра.	По р. Дудыпте у ст. Старое Летовье, у фактории Летовье к востоку от р. Авам.	Чунанчера . . .	8
			Нинонде	4
			Линанчера . . .	3
			Итого . .	15
V	В бассейне р. Таймыра и ее притоков Горбиты и Логаты.	В бассейне притока Хеты — р. Боганиды, у ст. Бархатов, Мироновской, Пайтурма и Рассоха.	Нинонде	20
			Нгомде	11
			Чунанчера . . .	5
			Линанчера . . .	4
			Око	8
			Вадеевские (рода Кокары) . . .	2
			Итого . .	50
VI	К югу и востоку от озера Таймыр, главным образом в бассейне рр. Дяму-тарида и Б. Балахна.	Между рр. Боганида, и Хета у ст. Беленький, Горелый, Байкаловский, Рассомажий, Исаевский.	Вадеевские . . .	39
			Око	3
			Нинонде	2
			Итого . .	44
			Всего . .	170

[1] *I* маршрут проходил по территории энцев, *II*, *III*, *IV* и *V* маршруты — по территории авамских нганасанов. *VI* представляет вадеевских нганасанов. Данные 1926—1927 гг. (рис. 3).

В плане решения темы настоящей работы следует заранее отметить также обычай нганасанов давать имена в честь знаменитых сородичей. Так, отца или деда нганасанов Кондюэ и Салоптэ Турдагиных назвали Сойму в честь богатыря, происходившего из их рода, и т. д.

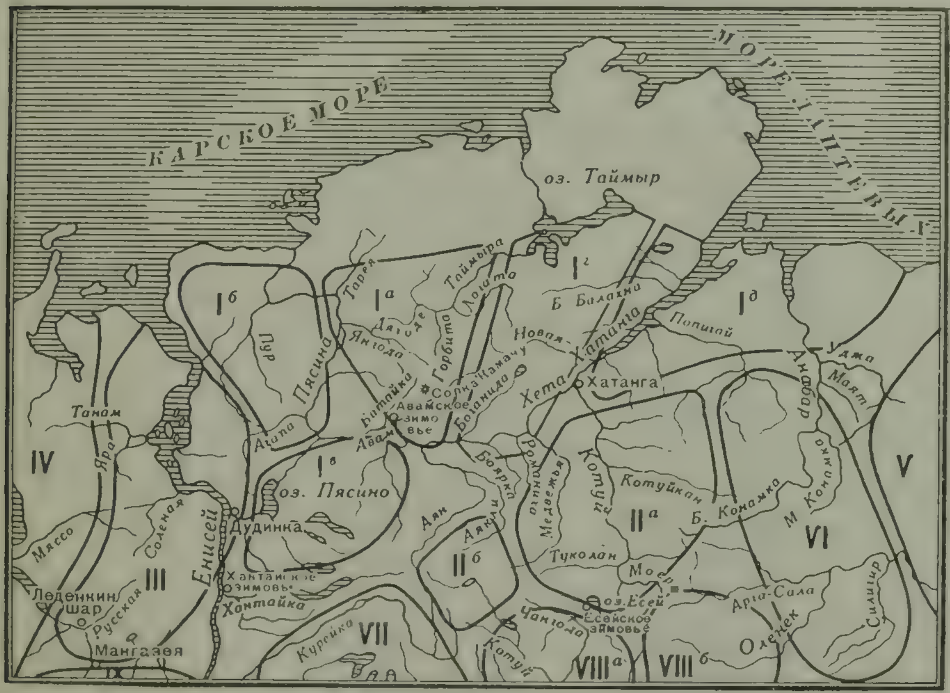

Рис. 4. Приблизительное расселение племен Таймыра и прилегающих к нему территорий в первую половину XVII в.

Территории: *I* — предков авамских нганасанов: *а* — «пясидская самоядь», *б* — кураки, *в* — тидирисы, *г* — хетские тавги кн. Адамула, *д* — анабарские тавги кн. Хала и Пуду; *II* — предков вадеевских нганасанов (тунгусы племени ванядыр) (*а*); рода Малгачагир (Муанского) (*б*); *III* — предков энцев сомату (самоеды, платившие ясак в зимовья Хантайское и Леденкин Шар); *IV* — юраков (ненцев); *V* — тунгусского племени Алян (Элян); *VI* — тунгусского племени синигир; *VII* — тунгусского племени Горагир; *VIII* — тунгусских племен Баягир (*а*) и Догочагир (*б*), плативших в ясак в Турыжском зимовье (Догочагир, видимо, предки долган Донгот); *IX* — предков карасинских энцев (Бай и Муггади) и тазовских ненцев (Аседа).

Мы видели, что нганасаны состояли из двух племен и одного отдельного рода. Для решения вопроса о происхождении нганасанов необходимо, следовательно, рассмотреть отдельно происхождение каждой из этих их частей, начав с наиболее поздних по происхождению, чтобы затем перейти к первоначальным составным элементам.

Происхождение отдельного рода Око

Вопрос о происхождении рода Око разрешается просто. Сам Око был вполне реальной личностью, с которой встречался Миддендорф в 1843 г.[1] Он сообщает, что Око и оба его сына, хотя считались по проис-

[1] Миддендорф. Путешествие на север и восток Сибири, ч. II, отд. VI. СПб., 1878, стр. 622, 650, 653, 680, 683, 690, 692—694.

хождению долганами, жили с иганасанами, были женаты на иганасанских женщинах и говорили только по-иганасански, хотя сам Око знал также несколько долганских слов. Око был очень богат, и Миддендорф называет его «самоедским крезом».

Все 11 семей рода Око считались потомками сыновей Око — Лонире [1] и Феи, носивших фамилию Яроцкий.

Сын Лонире — Мурко — был жив еще в зиму 1926/27 г. Сыновьями Мурко были Хунсаре́, А́ртя,[2] Фа́допто и Байкале́. В 1938 г. Артя передал автору этой статьи пачку документов, составлявших семейный архив потомков Око, и кафтан и кушак, которыми Око был награжден в 1837 г. за пожертвование в казну 100 оленей.

Наиболее ранним документом в архиве Око является квитанция в уплате ясака с 3 человек в 1818 г. Наиболее поздним, с его именем, — расписка по расчету за взятый из казны хлеб в 1853 г. В 1854 г. за хлеб рассчитывался уже Лонире. Таким образом, Око умер, вероятно, в 1853 г.

Переписью 1897 г. отмечено долган Долгано-есейской управы, имеющих родным самоедский («тавгийское наречие») язык, 27 мужчин и 18 женщин.[3] Сам Око в наиболее ранних документах именуется «Есейской волости Долганского роду некрещенный тунгус», но в документах о награждении — «самоед». Лонире в расписке 1854 г. именуется «Долгано-Есейской управы долган».

Причины, по которым долган Око стал жить с иганасанами, установить трудно. Иногда говорят, что он женился на богатой иганасанской вдове.[4] По другой версии, Око мальчиком-сиротой был воспитан иганасанами. По третьей, Око — иганасан, за которого долганы выдали свою девушку, чтобы он присоединился к их племени.[5] В этом объяснении сказывается распространенный фольклорный мотив — установление дружбы между племенами путем отдачи девушки. В свете документов из архива Око и свидетельства Миддендорфа нет сомнений в том, что Око был долган по происхождению.

По четвертой версии, иганасанская девочка-сирота была воспитана долганами, а когда она выросла, один долган женился на ней и стал жить с самоедами. От него и произошел род Око.

Как бы то ни было, предок отдельного рода Око стал иганасаном лишь в первой половине XIX в., а сам род оформился только во второй половине этого века и вплоть до нашего времени считался долганским.

Вадеевские самоеды и вадеевские тунгусы

Первым известным нам упоминанием о вадеевских иганасанах как о самоедах является уголовное дело о том, что в 1818 или 1819 г. «самоед вадеевского роду Михайло Портнягин оставил . . . туруханского мещанина Василия Дубоглазова на пустом месте в тундре, отчего он озно-

---

[1] Лонире упоминается Третьяковым как самый богатый «долган», имевший около 1500 оленей (П. Третьяков. Туруханский край, стр. 454).

[2] Тезка долганского старшины («влиятельный Арця»), упоминаемого Миддендорфом (ук. соч., стр. 693). Об этом имени см. ниже.

[3] С. К. Патканов. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев, т. II. СПб., 1911, стр. 393.

[4] Устное сообщение А. А. Попова.

[5] С. К. Патканов, уч. соч., стр. 52.

бился, — сверх того отбил у него усильно двух оленьих быков и пять рублей денег».[1]

Официально вадеевские иганасаны появляются в качестве отдельного административного «рода» в 1824 г., когда енисейский губернатор А. П. Степанов оформил разделение существовавшей до этого Есейской волости на 6 самостоятельных административных «родов», одним из которых оказались вадеевские самоеды — 20 человек мужского пола, во главе с князцом Кантой Курлышкиным.[2]

В 1832 г. вадеевских иганасанов было уже 44 чел., а в 1859 г. — 56 человек мужского пола.[3] По переписи 1897 г., «самоедов Вадеевского рода» оказалась 31 семья — 93 души мужского и 84 души женского пола.[4]

То обстоятельство, что Степанов выделил вадеевских иганасанов из состава Есейской волости, не значит, что до 1824 г. они не существовали в качестве самостоятельной племенной группы. Есейская волость перед 1824 г. объединяла 6 разных родовых, племенных и даже этнических групп, по большей части совершенно независимых друг от друга.

Связывало их то, что они платили ясак в одном пункте, на Хатангском погосте, куда, видимо уже с конца XVII в., было переведено ясачное зимовье с озера Есей. Пять из шести этих групп Есейской волости 1844 г. были выходцами из Якутии, в большинстве своем переселившимися в бассейн Хатанги во второй половине XVIII и в начале XIX в. Этих иммигрантов туруханские власти приписывали для уплаты ясака к ближайшему к сев.-зап. Якутии «Есейскому» зимовью, и, таким образом, в Есейской волости оказалось в конце концов 6 самостоятельных родовых, племенных и этнических групп. Степанов в 1824 г. только привел официальную номенклатуру в соответствие с действительным положением вещей.

Шестью группами, платившими в начале XIX в. ясак в составе Есейской «волости», были: остаток тунгусского племени долган (с 1824 г. Долгано-есейская управа), большой тунгусский род Доигот (Долгано-тунгусская управа), род тунгусского племени эдян—Каранто (Боганидо-тунгусская управа), другой остаток этого же племени, сохранивший племенное название Эдян (Жигано-тунгусская управа), якуты, образовавшие Нижне-затундрянскую якутскую управу, и иганасаны Вадеевско-самоедской управы.

О том, что вадеевские иганасаны представляют осамоедившихся тунгусов с верховьев Хеты и Хатанги, писал еще Миддендорф.[5] Так они обозначены и на старых картах. Старый вадеевский шаман Кунчик Тере (Чере) еще в 1926/27 г., так же как шаман Хэриптэ из рода Око, когда шаманил, пел по-тунгусски. Даже в списке населенных мест Енисейской губернии за 1859 г. вадеевские иганасаны считаются тунгусами.

---

[1] С. Прутченко. Сибирские окраины. СПб., 1899, стр. 118.

[2] Иркутский обл. архив МВД, ф. Главного управления Восточной Сибири, д. № 405.—О приведении в исполнение устава об инородцах. См. также: П. Я. Чибизов. Инородцы Енисейской губернии в первые годы ее существования (Сибирский архив, 1914, № 9).

[3] П. Третьяков, ук. соч., стр. 373. — VIII ревизия проходила в 1834—1899 г., по в Енисейской губ. у «ясачных инородцев» она не проводилась, так как в 1832 г. проведена была работа 2-й ясачной комиссии, которая заменила здесь VIII ревизию.

[4] С. К. Патканов, ук. соч., стр. 390—391, 393.

[5] Миддендорф, ук. соч., стр. 1448.

Судя по окладной книге 1-й ясачной комиссии Енисейской провинции,[1] в 1768 г. Есейская волость имела следующий состав: после заголовка «Есейская волость» идет список «некрещенных тунгусов» из 16 плательщиков ясака (т. е. лиц мужского пола в возрасте от 18 до 50 лет) во главе с «князцом» Келюнцей и 18 чел. моложе и старше ясачного возраста, т. е. всего 34 чел. мужского пола.

Затем следует довольно невнятный подзаголовок «причисленные во оную волость, состоящих прежде не в окладе, а ныне причисленных в оклад, как по переписи 1761 года показаны в платеже ясака, крещенных якутов» и идет список 96 якутов (в том числе 44 ясачных плательщика) во главе с «князцом» Петром Семеновым, в которых по фамилиям Тюприн, Федосеев, Спиридонов и другим легко узнать предков нижнезатундринских якутов.

Далее опять подзаголовок, в котором сказано «состояло не в окладе, а ныне причисленных в оную же Есейскую волость некрещенных тунгусов». В списке этих тунгусов 62 чел. мужского пола (в том числе 30 ясачных душ) во главе с князцом Холостым. При этом перед последними 15 чел. этих тунгусов князца Холостого имеется еще подзаголовок «Черповского роду», но отдельного князца не указано. Имена тунгусов кн. Холостого и «Черповского роду» — частью русские имена и прозвища (Белоголовый, Шитик, Прошка, Худой, Димитрей), частью чисто тунгусские (Шалдыуль, Нургоуль, Дишкоуль, Унга и т. д).

Среди долган Долгано-есейской управы до наших дней сохранялся род Чорпок.[2] В 1926/27 г. в нем было только 18 чел. обоего пола. Видимо, бо́льшая часть потомков этого рода называла себя уже просто долганами, хотя по происхождению они, вероятно, местные тунгусы, а не так называемые долганы, представляющие выходцев из Якутии.

Таким образом, тунгусов князца Холостого можно считать предками долган будущей Долгано-есейской управы, к середине XVIII в. переселившихся в Мангазейский уезд [3] и включенных в состав Есейской волости в 1768 г. В 1832 г. среди долган Долгано-есейской управы один из старшин имел фамилию Прохоров, а в 1768 г. в списке тунгусов князца Холостого, как указано выше, числился Прошка. Миддендорф упоминает долганского старшину, которого он называет «влиятельный Арця». В списке долган 1768 г. есть Арча 9 лет, которому, таким образом, в год путешествия Миддендорфа (1843) должно было быть 84 года. Это же имя носил и иганасан, потомок Око, который по происхождению тоже был из Долгано-есейской управы, вышеупомянутый Артя. Вероятно, это имя было наследственным у долган, образовавших Долгано-есейскую управу.

Других групп в составе Есейской волости в 1708 г. не числилось. Предков вадеевских иганасанов приходится, таким образом, искать среди тунгусов князца Келюнцы. Действительно, среди них в списке в 1768 г. имеется Курлышка 20 лет, сын Ултыги, а в 1824 г., как указывалось выше, князем вадеевских иганасанов был Канта Курлышкин. В истоках реки Б. Балахны на территории вадеевских иганасанов есть озеро Курлышка

---

[1] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 1648, лл. 4—14.

[2] В. Е. Васильев. Краткий очерк инородцев Туруханского края. Ежегодн. Русск. антрополог. общ., т. II, 1908, стр. 5; Б. Долгих. Население п-ва Таймыр. Сев. Азия, 1929, № 2, стр. 63.

[3] Туруханский край XIX и начала XX в. в общем совпадает с Мангазейским уездом XVII и XVIII вв. Поэтому мы употребляем то и другое название.

(по-якутски Курлуска). О нем якуты говорят, что оно получило свое название по имени вадеевского самоеда, промышлявшего на нем.

Часть тунгусов князя Келюнцы (1768 г.), главным образом старшее поколение, имеет характерные тунгусские имена (Солеуль, Ультыга, Дольдыуль, тот же Келюнца, Хуркокон), другие, главным образом молодежь, — нганасанские (Форма, Калирфую, Кадоку, Курдирфую). При этом некоторые из этих имен даже переводятся данными нганасанского языка: Тома (*тому*) 'мышь', Болю (*болуа*) 'сердитый', Яка 'близнец', Фуя (*фуая*) 'задний' и т. д.

Таким образом, тунгусы князца Келюнцы — это, без сомнения, предки вадеевских нганасанов. При этом, как показывает разный характер их имен, в 1768 г. процесс их перехода с тунгусского языка на самоедский (нганасанский) был еще в самом разгаре. Из окладной книги 1768 г. явствует также тот факт, что предки вадеевских нганасанов были основным племенем Есейской волости; они записаны первыми и без всяких оговорок, а долганы и якуты вошли в нее официально лишь в 1768 г., что, как указано выше, и оговорено в окладной книге.[1]

В окладной книге 1768 г. нет слова «вадеевский», но в одном документе 1771 г. имеется и такая запись: «с некрещенных тунгусов вадеева роду 2 соболя».[2]

Легенда о маятах на озере Есей

В верховьях Хатанги, в районе озера Есей, в бассейне Оленека в состав фольклора, объединяемого общим названием «Оленекского хосунного эпоса», часто упоминается народ маяты (*маяттар* по-якутски, *маядоль* по-эвенкийски).

Среди этих преданий есть следующий эпизод. В районе озера Есей живет многочисленное и бесшабашное племя маятов. Приходят на Есей 12 казаков, чтобы подчинить их русскому царю. Но «не признающие никаких законов» маяты убивают этих казаков, причем один казак три раза обегает кругом озера, прежде чем маятам удается его убить. Опасаясь наказания, маяты решают уйти и идут по льду озера Есей. Посреди него они находят торчащий из льда бивень («рог») мамонта. Маяты начинают рубить его. Из бивня показывается кровь. Старуха-шаманка уговаривает маятов перестать рубить. Но злонравные маяты ее не слушают. Тогда старуха забирает двух своих сыновей и уходит. Едва она добирается до берега, бивень падает, лед озера ломается, и маяты гибнут. Другая часть маятов на Оленеке, верная своим неистовым нравам, ловит диких оленей, сдирает с живых шкуру, ослепляет их и забавляется этим. За это дикий олень уходит с Оленека. Маяты отправляются к своим лабазам с мясом, но по мере того как они подходят к ним, лабазы отодвигаются от них, и маяты умирают с голоду. По другому варианту, маятов истребляют другие жители Оленека, повидимому какое-то тунгусское племя.

Потомками уцелевших маятов, сыновей старухи-шаманки, считаются несколько семей в объякученном, но тунгусском по происхождению

[1] Долганы Донгот, Эдян и Каранто в 1768 г. в составе Есейской волости совершенно отсутствуют. Но на карте Енисейской губернии 1822 г. они уже имеются на тех же местах, где живут и сейчас. При этом на карте к племени Эдян имеется приписка «Жиганский род, вышедший из Иркутской губернии». Так как Якутская область была выделена из Иркутской губернии в 1805 г., то переселение последних долганских групп на Таймыр, очевидно, произошло между 1768 и 1805 гг.

[2] ЦГАДА, Гос. Архив, № 24, л. 244 об.

наслеге Бети.[1] Они в 1926—1934 гг. жили на «станке» Мироновский в Авамском районе Таймырского нац. округа, но только две семьи из них признавали себя потомками маятов, а остальные открещивались от этого однозного происхождения (см. предыд. стр.). Но окружающее население станок 2-й Мироновский, где они жили, называло *Маяттар* (т. е. маяты). В метрических записях Хатангской церкви встречались записи браков «есейского якута Григория Моять с есейской же якуткой. . . Иодай» (1868 г.), «тунгуса 11-летней управы. . . Нелтанова» и «якутской дочери Моять» (1871 г.).[2]

Но есть еще и другие потомки этих маятов. Потомки маятов, живущие на ст. Мироновском, — Иван Христофорович Маят и Илья Николаевич Бети утверждали, что вадеевские самоеды — их родственники. Затундрянские крестьяне также подтверждали, что старики у них в разговоре между собой по-якутски называли маятами вадеевских самоедов. Долганы говорили, что название «маят» — это «старое имя вадеевских самоедов». Якуты наслега Бету в Кирбее говорили, что маятами они называют самоедов (т. е. нганасанов) вообще и вадеевских самоедов в частности. Таких примеров можно было бы привести много.

Про убийство на озере Есей слышал в 1902 г. и П. Е. Островских «. . . нам лично пришлось слышать от одного слепого старика на Ламе (т. е. в бассейне Хеты, — *Б. Д.*), что на Есейском озере раньше был русский город — много изб было, — но всех русских перебили самоеды вадеевские. . . Одного русского казака не могли сразу убить, безуспешно гнались за ним 3 раза кругом озера и тогда задумали подстеречь его и наконец убили. . . Такова легенда, но как бы то ни было, самый факт избиения русских никем не отрицается».[3]

Предание о мамонте в озере Есей и о старухе-шаманке сообщает и К. М. Рычков, правда, не называя ни маятов, ни вадеевских нганасанов.[4]

Мы видим, что убийство на озере Есее в достаточной мере обволоклось легендой. Но в то же время это предание знает каждый есейский якут и соседний с Есеем эвенк. Несомненно также то, что устная традиция явно связывает маятов, убивших казаков на озере Есей, с вадеевскими нганасанами.

Племя Ваняды

В течение всего XVII в., начиная с 1636 г., зимовье на озере Есей было местом уплаты ясака довольно многочисленных групп тунгусов.

Первое время, правда, после присоединения к России территории тунгусов к востоку от Енисея отдельные тунгусские племена и роды иногда были вынуждены платить ясак очень далеко от мест своего обитания.

Так, впервые есейские тунгусы появляются в ясачных книгах в 1625 г.,[5] когда на нижней Тунгуске заплатили ясак 19 «вонодырев».

[1] В 1926 г. в этом наслеге было 42 семьи — 220 чел., имевшие около 1200 оленей; в том числе 8 семей — 37 чел. с 400 оленями — потомков маятов. В 1859 г. в наслеге Бети было 202 чел. (Памятная книжка Якутской области за 1863 г., СПб., 1864, стр. 68).

[2] Переселение объякученных потомков маятов с Есея на Таймыр закончилось недавно. Последнюю семью, шедшую с Есея, я встретил на дороге в январе 1927 г. Эта семья (Ив. Хр. Маят) и пришедший годом ранее его дядя (Ил. Ник. Бети) — именно те из объякученных потомков маятов, которые признают свое «маятское» происхождение.

[3] Поездка на озеро Есей. Изв. Красноярск. подотд. РГО, т. I, 1904, вып. 6, стр. 28.

[4] Енисейские тунгусы, прил. к журн. «Землеведение», 1922, стр. 93.

[5] Архив АН, ф. 21, оп. 4, № 21, л. 25.

Несколько есейских ванядыров еще в 1637—1639 гг.[1] платили ясак в Усть-титейском зимовье на Нижней Тунгуске, но в 1639 г. они отошли к Есейскому зимовью, «потому что их прежние жиры на Есеи озере бывали и вперед их на Тунгуску на усть Титеи реки с ясаком приходу за тем не чаять».[2]

Первый список есейских тунгусов имеем мы за 1634 г.

«Хатанское зимовье, а в нем платили государев ясак вновь катанская самоядь:

Род Ванядеры

Ульдины взято 4 соболи	Гиреуль взято 2 соболи
Канданы взято 3 соболи	Бинтока взято соболь
Тиксича взято 3 соболи	Баягирец Ялкига взято соболь». [3]

Самоедами названы эти тунгусы или по ошибке (так как перед ними идут длинные списки предков авамских иганасанов — самоедов Пясиды), или вследствие того, что между этими тунгусами и «пясицкими самоедами», предками авамских иганасанов, осознавалось какое-то родство, а поскольку первых называли самоедами, — это название перенесли на вторых, хотя имена последних чисто тунгусские и в дальнейшем они все время именуются тунгусами.[4]

Баягиры — это тунгусское племя, жившее к югу от озера Есей и платившее ясак в Турыжском зимовье. В вышеприведенный список этот «баягирец» попал, вероятно, как сосед ванядыров.

Также и зимовье, хотя называется «Хатанским», но имеется в виду, вероятно, Есейское, которое в дальнейшем всегда называется «Хатанское Есейское»; иногда в заголовках и тексте документов применяется оборот «На Хатанге на Есее озере» или «из Пясиды с Хатанги с Есея озера».[5]

С течением времени каждое ясачное зимовье стало местом уплаты ясака только для определенных племен. Пунктом, где платило ясак племя Ванядов, или Ванядыров, стало именно Есейское зимовье.

Сбор ясака на Есее показывает табл. 3 (см. стр. 26). До 1661 г. есейские тунгусы не были переписаны, и у нас имеются лишь данные о количестве собранной пушнины. Из этих данных, путем деления общего числа собранных в ясак соболей (и другой пушнины в переводе на соболи) на три (оклад на Есее был 3 соболя с человека), мы получаем приблизительное количество ясачных людей. За годы с 1661 г. у нас уже имеются данные о количестве ясачных людей. Колебания в количестве собранного ясака и в количестве ясачных людей, происходившие в результате временной уплаты на Есее ясака другими племенами или отдельными частями их или вследствие каких-либо событий и т. п., будут объяснены ниже.

Кроме ванядов в 1636—1638 гг. на Есее платили ясак догочагиры (предки долган группы Донгот, см. выше, стр. 21). В 1644 г. на Есее платили ясак синигири и «мугалской род» (малгачагири), что увеличило

---

[1] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 95, л. 265 об., кн. 117.

[2] Там же, кн. 127, лл. 692 об., 683.

[3] Там же, кн. 986, л. 441 об.

[4] Да и объясачили есейских тунгусов русские, придя с северо-запада от самоедов и, может быть, даже в сопровождении последних (так об этом сейчас иногда рассказывают на Есее). Почти в течение всего XVII в. ясачные сборщики ездили на Есей и вывозили оттуда ясачную пушнину через Пясиду. Только к концу XVII в., видимо, установился окончательный путь на Есей с Нижней Тунгуски, как это указано у Ремезова в его Атласе.

[5] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 127, л. 710.

Таблица 3

Сбор ясака и количество ясачных людей, плативших ясак в Есейском зимовье

Год	Собрано ясака в переводе на соболей (шт.)[1]	Количество ясачных людей (до 1661г. исчисление)	Источник
1634	16	6	ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 986, л. 441.
1636	ок. 310	104	» » » кн. 95, л. 295.
1638	337	113	» » » кн. 150, л. 1027.
1639	256	86	» » » ст. 105, сс. 228, 239.
1640	258	87	
1641	297	99	» » » ст. 111, сс. 126.
1645	475	159	ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 285, лл. 159—161.
1647	389	130	» » » ст. 308, с. 209.
1648	423	141	» » » ст. 331, с. 406.
1649	454	152	» » » ст. 375, с. 242.
1651	457	153	» » » ст. 382, с. 142.
1652	412	138	
1653	508	170	» » » кн. 320, лл. 24—26, 100
1655	483	161	» » » ст. 442, с. 187.
1656	477	159	
1657	476	159	» » » кн. 504, лл. 108, 132—133
1658	480	160	» » » ст. 572 сс. 94, 95.
1659	489	163	» » » 567, сс. 201, 202.
1661	476	162	
1662	478	162	» » » кн. 442, л. 243.
1664	398	129	
1665	—	126	» » » кн. 478, лл. 58—59.
1667	383	123	
1668	381	122	» » » кн. 513, л. 341.
1669	—	123	
1670	—	126	» » » кн. 537, лл. 190—191.
1671	384	133	» » » кн. 548, лл. 271—284.
1672	—	133	
1673	—	136	» » » кн. 563, лл. 268—282.
1674	—	144	
1675	—	144	» » » кн. 597, лл. 119—136.
1676	—	151	» » » кн. 592.
1677	—	152	
1678	—	154	» » » кн. 624.
1679	475	152	
1680	451	151	ЦГАДА, Сиб. приказ, ст. 726, кн. 592.
1681	—	142	» » » кн. 756.
1682	—	145	» » » кн. 732, л. 176.
1683	—	8	» » » кн. 807, лл. 115—116.
1684	—	11	
1685	—	21	» » » кн. 827, лл. 114—138.
1686	—	40	
1687	—	65	» » » кн. 855, лл. 95—115.
1688	—	97	
1689	—	96	» » » кн. 1030, л. 74.

[1] Пластины собольи нами засчитывались каждая за 1 соболя, шубы собольи — каждая за 10 соболей. Первая оценка немного преувеличена, вторая — преуменьшена, но в общем количестве ясака, собиравшегося на Есее, пластины и шубы имели сравнительно незначительный удельный вес.

Таблица 3 (*продолжение*)

Год	Собрано ясака в переводе на соболей (шт.)	Количество ясачных людей (до 1661 г. исчисление)	Источник
1690	—	101	ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 986, л. 123—147.
1691	—	102	ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 954, лл. 145—48.
1692	—	99	» » » кн. 1097, лл. 103—134.
1693	—	112	» » » кн. 1050, лл. 95—96.
1696	—	152	» » » кн. 1107, лл. 62—12.
1697	—	142	» » » кн. 1165, лл. 70—124.
1699	—	123	» » » кн. 1220, лл. 117—118.
1700	—	119	
1701	—	120	» » » кн. 1353, лл. 78—97.
1702	—	105	» » » кн. 1293, л. 61.
1703	—	106	» » » кн. 1422, лл. 210—211.
1704	—	107	
1728	15	5	Архив АН СССР. ф. 21, оп. 4, № 27, лл. 73, 90.
1730	15	5	
1761	21	7	ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 1648, л. 4 и др.
1768	26 (лисиц)	13	

сбор ясака. В 1646 г. часть синигиров перешла в ведение Оленекского зимовья. С 1653 г. на Есее начала платить ясак еще одна группа синигиров, так называемые анабарские тунгусы, вследствие чего сбор ясака опять возрос. Между 1662 и 1664 гг. из состава есейских ясачных людей окончательно выбыли синигиры (за исключением анабарских), вследствие чего количество ясачных людей опять уменьшилось.

Племенной состав есейских тунгусов за весь этот период определяется по составу заложников (аманатов). В 1636—1637 гг. в «Хатанском зимовье» было 2 аманата «ванядырсково роду» и 1 — «догочарец»; в 1639 г. 2 аманата были «ванядирского роду» и 1 — азянского; в 1640 г. оба аманата были «ванядырсково роду»; в 1644 г. аманатов «ванядырского роду» было 5 чел., синигирского — 2 чел. и «рода азяны» — 1 чел. Все эти 8 аманатов в том же 1644 г. сбежали, и вместо них были взяты новые: «рода ваняды» — 6 чел., «синигирскова роду» — 1 чел. и «мугалсково роду» — 1 чел. Аманаты-ваняды были при этом взяты по одному от шести родов этого племени — Телегина, Кунедина, Тырина, Даргидина, Сенна и Кузнецова.[1]

За 1682 г. мы имеем очень подробные данные, так как в этом году на Есее произведена была перепись. Приводим ее данные, сведенные в табл. 4.

«Мугалской род» — это, видимо, род Малгачагир, живший к западу от Есея в истоках Котуя. Впоследствии он вошел в состав так называемых «летних» тунгусов (племя горагир). В начале XVII в. малгача-

[1] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 285, лл. 159 об., 160, 160 об. — От азянов хотя и брались аманаты, но, по крайней мере в 40-х годах, они под своего аманата на Есей ясак не платили (ЛОИИ, карт. 6, ст. 5, л. 3). Правда, из пометы на 1645 г. можно предположить, что на Есее в 1644 г. было собрано 624 соболя, но данных, что это был действительный сбор, а не оставшаяся невыполненной наметка, у нас нет.

Таблица 4[1]

Названия родов	Плательщики ясака	Лица мужского пола моложе 16 лет	Всего
Телегин	22	8	30
Кунедин	22	16	38
Юлегин	19	19	38
Кунедеков	16	11	27
Мунуков	26	15	41
Кузнецов	18	8	26
Итого в племени Ваняды	123	77	200
Мугалской	16	10	26
«Анабарские тунгусы, которые платят ясак на Есее озере»	6	2	8
«Тунгусы, которые живут на Есее озере, а ясак платят в Усть-Титейский збор, род Уюрюльцы»	14	12	26
Всего	159	101	260

гиры платили ясак в Летнее и Туруханское зимовья. В состав племени ванядов они не входили.

По данным И. С. Гурвича, тунгусы, жившие на Анабаре, были известны в 40-х годах XVII в. под именем «Кокуевых детей». Они составляли род более чем из 30 взрослых мужчин. Глава этого рода, Кокуй, в 1643 г. был взят в аманаты в Оленекское зимовье, а два его сына в 1644 г. были взяты в аманаты мангазейскими служилыми людьми на Анабаре. Но, несмотря на это, «Кокуевы дети» не платили ясака, отбили своих аманатов на Анабаре и производили нападения на русских. В 1646 г. их разгромили азяны Гасеева рода, после чего они стали платить ясак на Оленеке. В 1653 г. мангазейский пятидесятник Иван Сорокин с помощью ванядов увел их с Оленека обратно на Анабар в Мангазейский уезд. В 1653—1654 гг. они платили 64 соболя, в 1655 г. — 42 соболя, в 1656 г.— 36 соболей, в 1657—1659 гг. — 33 соболя; т. е. в 1653—1654 гг. их было 20—25, в 1657—1659 гг. — 11 ясачных людей. Затем они были тоже переписаны. В 1661—1662 гг. их было 10 ясачных людей, в 1664 — 7, в 1665—1678 — 8, в 1679 — 7, в 1680—1682 гг. — 6 ясачных людей. Принадлежали они, вероятно, к роду Синигир. Их потомками можно считать объякученных тунгусов «сидими» (Тюприных) среди затундренских якутов. Бо́льшая часть последних живет до сих пор в низовьях Анабара.

«Род Уюрюльцы» — это часть племени Июрюмняль, основная масса членов которого платила ясак в Илимпейское зимовье. До сих пор часть потомков июрюмнялей живет близ Есея в 60—70 км к югу от него.

[1] Эта таблица составлена по данным книги Спб. приказа № 732 (л. 176 и до конца книги). Между прочим, в титульном листе этой переписи Есейское зимовье названо «Ваняцким», по племени, которое в нем платит ясак.

Таким образом, и в 1645 и в 1681 гг. в племени ванядов было по 6 родов. Три названия одинаковы в 1645 и в 1681 гг., а остальные изменились. Изменение названий родов по имени возглавлявших их лиц — явление довольно частое в истории родов народов северной Сибири. Так, род Мучугир назывался в XVII в. и Мойкановым, в начале XVIII в. — Хамериным, во 2-й половине XVIII в. Немировшиным и в XIX в. — Черон-

Рис. 5. Иганасанская женская «ледовка» (наземное захоронение). «Ледовка» сделана в 1927 г. Покойник лежал на передней сопке. Она повернута в сторону и вообще потревожена медведем. (1938 г. Фот. П. П. Балуева).

чиным. У иганасанов род Асянду назывался родом Тыты по имени возглавлявшего его князца-шамана, и т. д.

Всего ясачных людей в племени ванядов было в 1682 г. 123 чел., что соответствует 450 чел. населения обоего пола по меньшей мере. На карте (рис. 4) нанесена территория ванядов так, как она вытекает из преданий и архивных данных.

Теперь нам надо объяснить резкое уменьшение в численности ванядов в 1683 г.

Есейское побоище 1683 г.

В 1639—1640 и 1648—1649 гг. ваняды подвергались нападениям азянов и синигиров.[1] В 1653 г., с помощью русских стрельцов во главе с Иваном Сорокиным, сами ваняды далеко вошли в землю азян и дошли даже до Оленекского ясачного зимовья.[2]

В 1661 г. они опять ходили на азянов и синигиров.

В 1683 г. они выступили и против служилых людей Мангазейского уезда. «Есейский прикащик» . . . Тимошка Петухов повесил их лутчего мужика Муяцкого (т. е. Мугалского. — *Б. Д.*) роду Мудирю . . . Есейский же при-

[1] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 144, л. 913 об.

[2] Колониальная политика Московского государства в Якутии XVII в. Л., 1936, стр. 53—54. Об этой «войне» помнили еще долго, см.: С. А. Токарев. Общественный строй якутов XVII—XVIII вв. Якутск, 1945, стр. 96.

кащик... Томилко Пантелеев бил батоги... Китаничкина племянника Дубгуню и от тех побоев тот тунгус умер, да у тунгуса же... Албуги казак Пятунко Сухолом взял силно жену его к себе». Кроме того, служилые люди «имали ... себе чумы ролдужьи и половники лосиные, и волки, и розсомаки, и рыси, и парки оленьи и песцовые и детей... их в работу имали». Когда же есейские тунгусы попробовали пожаловаться на это, то мангазейский «воевода... их за челобитье бил кнутом».[1]

В 1683 г. приказчик Есейского зимовья стрелец Илья Рябов продолжал эту линию вымогательств и для устрашения тунгусов приказал молодому стрельцу Терентию Крылову ставить виселицу. Крылов отказался, но в конце концов виселицу все же поставили. Тунгусы узнали намерение Рябова вешать их «лучших людей» и 22 января (ст. стиля) 1683 г. перебили весь гарнизон Есея из 11 человек, а 12-го, вышеупомянутого Крылова, взяли в плен. Кроме того было убито, видимо, несколько промышленных людей. Впоследствии Крылов показывал, что всего «на убойстве» тунгусов было человек 100 во главе с «Гигалейко, Токолачко, Тычанейко, Доркигачко, Ельзяулко, Юмиулко и Спитанейко».[2]

Затем, 20 июня 1683 г. есейские тунгусы «Ванандырского роду Гигалейко, Болдрыгачко и Токочко» и «Муанского рода Китаничко» явились в Якутск и сообщили воеводе Приклонскому о происшедшем. Они назвали 11 имен лучших людей «Ванандырского роду», бывших на убийстве, — Гигалейко, Кылманичко, Чарчыгачко, Спитачко, Сюягачко, Дюкачко, Дедгалячко, Болкигачко, Одечко, Албугачко, Нанбачко, а общее количество восставших определили в 150 человек.[3]

Приклонский трех из пришедших посадил в аманаты,[4] а Болдрыгачка отпустил, предложил есейским тунгусам платить ясак в Оленекском зимовье и обо всем этом доложил в Москву.

Завязалась переписка между Москвой, Мангазеей и Якутском. В том же 1683 г. были посланы «на Есей озеро для сыску и проведования и по лесом из Мангазеи служилые люди».[5]

Провести сбор ясака на Есее, конечно, не удалось, а число ясачных людей там достигло своей прежней численности лишь в 1693 г.,[6] хотя уже в 1691 г. аманаты «ванандырского роду» были возвращены из Жиганска на Есей. Указ 1686 г. запретил не только ясачным сборщикам, но и воеводам применять смертную казнь без согласования с Москвой. В Мангазейский уезд была назначена ревизия.[7]

Таковы события, которые представляют собою реальное основание легенды об убийстве маятами, или вадеевскими нганасанами, 12 казаков на озере Есей.

Не все роды ванядов принимали одинаково активное участие в восстании. Совершенно уклонился от него Кузнецов род, часть которого во

---

[1] ДАИ, т. X, СПб., 1867, стр. 345; т. XI, СПб., 1869, стр. 66.

[2] ДАИ, т. XI, стр. 66; Колониальная политика Московского государства в Якутии XVII в., стр. 245.

[3] ДАИ, т. X, стр. 345—346.

[4] Все эти аманаты затем умерли в тюрьме от какой-то болезни (ДАИ, т. X, стр. 346).

[5] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 756, л. 310. — Однако о каких-либо карательных эксцессах данных нет. Неприятности получились главным образом для мангазейской администрации, которую Москва обвиняла в вымогательствах и т. п. в отношении ясачных людей.

[6] ДАИ, т. XI, стр. 68, 81. — В этом году с Оленека вернулись последние 14 человек (ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 1050, лл. 74—114).

[7] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 756, лл. 310 об., 311; ДАИ, т. XI, стр. 19.

главе с Шило в том же году прикочевала к Турыжскому зимовью, заплатила ясак и активно помогала разыскивать разбежавшихся остальных членов своего рода.

Из четырех тунгусов, пришедших в Якутск, Болдыга 46 лет[1] (ср. Болдрыгачко) в переписи 1682 г. стоит первым в списке Юлегина рода; Токода 52 лет (Токочко) — первым в списке Кунедекова рода, Тычанеи («Китаичко») — первым в списке Мугалского рода. Из имен, названных Т. И. Крыловым, Белзяул 45 лет (Елзеулко) — первый в списке Мунукова рода, а Доркига 56 лет — второй взрослый мужчина в списке Телегина рода (после Тарея 61 года).

В списках ясачных людей Сибири XVII в. во главе родов обычно записывались их старшины. В списках есейских тунгусов 1682 г. термина «князец» нет, но, несомненно, названные выше пять тунгусов были главами пяти родов, участвовавших в восстании. Доркига, видимо, сменил состарившегося Тарея, который в деле о восстании ни разу не упоминается. Из остальных трех тунгусов, названных Крыловым или пришедших в Якутск, Юмиул 30 лет стоит 13-м взрослым мужчиной в списке Мугальского рода, а Гигалей 31 года (Гигалейко) и Синтальца 39 лет (Синталейко) являлись 2-м и 3-м взрослыми мужчинами в списке Мунукова рода.

Наиболее интересной фигурой является Гигалей. Хотя в 1683 г. ему был лишь 31 год и несмотря на то что главой его (Мунукова) рода был, видимо, не он, а Бельзяул, во всех перечнях тунгусов, связанных с восстанием, он стоит на первом месте. Иногда документы даже ограничиваются формулой «Гигалейко с товарищи». Первым также Гигалей назван в числе есейских тунгусов, клятвенно заверивших правильность переписи 1682 г. Гигалей был, вероятно, военным предводителем как Мунукова рода, так и всего племени ванядов.[2]

Судя по вышеприведенным именам, в восстании участвовали роды Телегин, Юлегин, Кунедеков, Мугальский и особенно активно — Мунуков. В этих пяти родах в 1682 г. было 99 взрослых мужчин, что соответствует заявлению Крылова о том, что «на убойстве было тунгусов человек со сто». Гигалей и его товарищи, желая, видимо, показать всеобщность восстания, несколько преувеличили число его участников. Названное ими число «человек полтораста и больши» соответствует общему количеству плательщиков ясака на Есее (159 чел. в 1682 г.), включая и 14 чел. июрумялей, хотя, вероятно, род Кунедин с его главой Микитой и наверняка род Кузнецов (Тавиндук) в восстании не участвовали.

Но вот что любопытно. Из 11 имен «лучших людей», названных Гигалеем и родовыми старшинами в Якутске, 10 принадлежат к одному Мунукову роду. Это сам Гигалей 31 года, Кырманей 26 лет, Чаркыга 22 лет, Синталца 39 лет, Сизюга 24 лет, Юга 28 лет, Долголей 33 лет, Болкага

---

[1] Возраст определялся благодаря тому, что в переписи 1682 г. указывалось, сколько лет каждый ясачный человек платил ясак, а начинали платить ясак с 16 лет (см.: ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 708 и 732). Конечно, эти определения возраста далеки от точности, но приблизительное соотношение в этом направлении все же дают.

[2] Мы не можем подробно останавливаться на этом вопросе, но предположение о том, что Гигалей был военным предводителем, подтверждается и этнографическими данными об этом институте у эвенков и иганасанов. Молодой способный человек был военным предводителем; состарившись, он становился гражданским главой своего рода.

42 лет, Олдей 31 года, Налбога 34 лет.[1] Только Олбуга 34 лет принадлежал к Кунедекову роду.

Если в тунгусах, пришедших в Якутск, и в большей части тунгусов, названных Крыловым, мы действительно видим «лучших людей» племени — глав родов и военного вождя, то здесь перед нами, за исключением Гигалея, по большей части рядовые члены рода.

Нет сомнения, что в списке «лучших людей», бывших на «убойстве», фигурируют не «лучшие люди» в том значении, какое это выражение имело в XVII в., а наиболее активные участники восстания, независимо от их социального положения. Кроме того, поскольку служилых людей было убито 11, а здесь тоже названо 11 имен, можно предположить, что мы здесь имеем имена людей, непосредственно участвовавших в убийстве, к которым, по представлению тунгусов, русские могли предъявить счет по принципу «голова за голову». Это предположение тем более вероятно, что этот список представлен был самими тунгусами.

Из всего вышеизложенного следует, что восстание 1683 г. на озере Есей было делом главным образом Мунукова рода и военного вождя этого рода и всего племени ваиядов — Гигалея. Остальные роды только более или менее активно поддерживали Мунуков род или занимали нейтральную позицию (Кунедин род), или даже явно старались от участия в восстании уклониться (Кузнецов род). Только из Кунедекова рода оскорбленный муж Албуга (Олбуга), видимо, играл в восстании такую же активную роль, как и члены Мунукова рода.

Исчезновение племени Ваяды

После 1683 г., как явствует из табл. 3, мы имеем данные о числе плательщиков ясака в Есейском зимовье до 1704 г. включительно. В 1702 г. умерло 18 ясачных людей Есейского зимовья, чем и объясняется сокращение их численности к 1703 г. Кроме того, в начале XVIII в. среди есейских тунгусов, видимо, опять происходили какие-то волнения, так как в 1704 г., кроме заплативших ясак 107 чел., еще 45 чел. числилось как «не сысканые», т. е. находились в бегах.

После 1704 г. в наших материалах по Есейскому зимовью имеется пробел до 1728 г., когда есейских тунгусов оказалось всего 5 ясачных людей. В 1730 г. их столько же, а затем у нас опять пробел до 1761 г., когда есейских тунгусов опять оказалось только 7 «ясачных душ», 7 «старых и увечных» и 19 чел. моложе 18 лет, т. е. всего 33 чел. мужского пола. Следует отметить, что в ясачной книге Оленекского зимовья Якутского уезда за 1721 г. среди тунгусов и якутов бассейна р. Оленек числится 51 тунгус «Маядыльского роду», платившие ясак в Оленекское зимовье.[2] Это, несомненно, те же ваяды, опять перебежавшие в Якутский уезд.

Следовательно, между 1704 и 1728 гг. племя ваиядов распалось. Небольшая часть его уцелела в качестве тунгусов «вадеева роду», более значительная — ушла на Оленек, где стала сливаться с якутами. О том, что произошло за это время, мы можем только догадываться.

---

[1] Имена тунгусов, названных в Якутске, выше приведены по ДАИ, а здесь — по подлиннику. В ДАИ, как мы смогли убедиться, туземные имена чрезвычайно искажаются. Кроме того, их писали на слух, независимо друг от друга, разные лица, а в Якутске, кроме того, писали в уменьшительной форме (по-русски). Все это тоже отразилось на транскрипции имен.

[2] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 980, лл. 138, 149, 147, 155, 179, 180.

П. Третьяков сообщает рассказ затундринского крестьянина, что «прадедушка наш, казак Лаптуков, говорил — наш пращур находился на Есейском озере для усмирения взбунтовавшихся тунгусов».[1] Третьяков слышал это в середине XIX в., отводя на поколение 25 лет, мы можем считать, следовательно, что «бунт» должен был происходить в 20-х годах XVIII в.

Другое сообщение Третьякова гласит: «Однажды тунгусский князец Лумба, в орде которого считалось до 50 ясачных душ, перебил всех казаков на р. Хете... сержант Смирнов, с помощью окрестных инородцев принудив Лумбу явиться к себе со всею ордою, подошел к нему и сказал: „Ну, Лумба, не спрятался ты ни в земле, не ушел и в небо“, и с этими словами Смирнов одной рукою ударил Лумбу дубовою тростью, а другой подхватил его на кинжал. Затем истреблена была вся орда этого князька».[2]

Звание сержант указывает на XVIII век, и притом это событие, несомненно, могло произойти только в первой половине XVIII в., так как после 1761 г. ни одно племя тунгусов Туруханского края не обнаруживает резкого сокращения в своей численности.

Перебить русских на Хете из тунгусов могли только ваняды. Они уже в 1702 г. платили ясак на Хете.[3]

Сопоставление обоих сообщений Третьякова с фактом резкого уменьшения в численности есейских тунгусов позволяет предположить, что ваняды в первой четверти XVIII в. снова восставали, подвергались жестоким репрессиям, в результате чего произошло частичное истребление их, уход большей части в Якутский уезд и, в конце концов, распадение племени.

Часть ванядов «вадеевских тунгусов», сохранившая племенное название, ушла в тундры Таймыра и здесь от авамских нганасанов усвоила самоедский язык. Другая часть их растворилась в населении Оленека, в частности, как мы знаем, в качестве отдельного рода Маят вошла в состав паслега Бети и объякутилась. Часть ванядов вошла и в некоторые соседние тунгусские племена и якутские наслеги.

То, что названия «ваняды» (ванядыры, ванандыры, вонядыры и т. д.), «маяты» (маяды, маядоль) и (учитывая чередование нь || дь) «вадеевские» представляют варианты одного и того же названия, совершенно очевидно.

Уже в первой половине XVII в. вместо ваняды, ванядыры и т. д. пишут «маяды». «Моядскую самоядь» искали в бассейне Анабара в 1659 г.[4] В Якутском уезде ванядир Денуча в 1691 г. назван тунгусом «Маядильского роду».[5] Выше мы указали, что название «Маядыльской род» употреблялось в отношении перешедших в Якутский уезд ванядиров еще в 1721 г. Современное фольклорное название «маяты» представляет якутское произношение древнего «ваняды», «маяды».

Таким образом, несомненно, что вадеевские нганасаны являются потомками легендарных есейских маятов, или тунгусов ванядов, плативших в XVII в. ясак в Есейском зимовье.

Как мы знаем, главным действующим лицом в событиях 1683 г. был Мунуков род. Название «Мунуков» явно образовано из тунгусского *мунпукан* ‘заяц’. Нам известно, что вадеевские нганасаны избегали уби-

[1] П. Третьяков. Туруханский край, стр. 332.
[2] Там же, стр. 357.
[3] ЦГАДА, Спб. приказ, кн. 1293, л. 61: «Есейского зимовья с ясачных с тунгусов, которые ясачные люди платят в. г. ясак в Мангазейском уезде на Хете реке».
[4] Архив АН СССР, ф. 21, оп. 4, № 21, л. 249.
[5] ЛОИИ, ЯА, карт. 44, ст. 4, лл. 16—17.

вать зайцев, а авамские нганасаны рассказывали, что вадеевские нганасаны раньше зайцев не убивали и не ели. «Вадеевские нганасаны, в отличие от авамских и таймырских, панически боятся стрелять в зайцев. Раненый заяц громко кричит — это он проклинает, и охотник, услышавший это проклятие, обречен на смерть».[1] У авамских нганасанов такого отношения к зайцу нет, как нет его и у ненцев и энцев. Вероятно, что у вадеевских нганасанов оно связано с их происхождением из Заячьего (Мунукова) рода: видимо, заяц считался предком этого рода, и, конечно, проклятие предка могло повлечь смерть потомка, поднявшего на него оружие.

Таким образом, можно считать, что вадеевские нганасаны являются потомками племени ванядов, или ванадыров, в частности в первую очередь Заячьего (Мунукова) рода этого племени.

В течение первой половины XVIII в., когда племя ванядов распалось, Мунуков род поселился к востоку от авамских нганасанов и в течение второй половины XVIII в., как мы знаем, осамоедился. В XIX в. произошло быстрое увеличение в численности этой группы осамоедившихся тунгусов, частью, может быть, за счет новых тунгусских выходцев, образовавших отдельные роды вадеевских нганасанов, о чем имеются некоторые предания.

Так образовалось племя вадеевских нганасанов, являющееся преемником исчезнувшего тунгусского племени ванядов (ванядыров, ванадыров), или легендарных маятов оз. Есей.

Теперь можно перейти к истории формирования основного ядра нганасанов — племени авамских нганасанов.

САМОЕДЫ «ПЯСИДСКОГО ХЕТСКОГО», ИЛИ АВАМСКОГО, ЗИМОВЬЯ

Русские стали собирать ясак с населения в районе устья Енисея с 1614 г. Первым конкретным известием в русских источниках о группах, вошедших позже в состав авамских нганасанов, является запись в ясачной книге Мангазейского уезда за 1618 г. о том, что 27 чел. «пясидских самоедов дали с себя ясак по 1, по 2 и по 3 соболя».[2]

Пясидой русские в XVIII в. называли не только реку Пясину и ее бассейн, но и бассейн Хеты, а иногда и весь бассейн Хатанги.[3] Самое слово *пясида* по-ненецки значит «безлесный» (-ая, -ое).[4] В 1625 г. заплатила ясак еще одна группа самоедов, вошедшая в состав авамских нганасанов, — кураки,[5] в 1627 г. появляется первое упоминание о сборе ясака с тавгов, в будущем главной составной части авамских нганасанов.[6]

В это же время была обложена ясаком еще одна группа, вошедшая в дальнейшем в состав авамских нганасанов, — тидирисы. Один «тидирис» записан среди уплативших ясак тунгусов уже в 1615 г.[7] В 1627 г. заплатило ясак уже 12 тидирисов,[8] а первый поименный список тидирисов, вместе со списками предков энцев сомату, имеется в дошедшей до нас

---

[1] По сообщению А. А. Попова.

[2] Архив АН СССР, ф. 21, оп. 4, № 21, л. 19 об.

[3] В том числе иногда и район озера Есей, ср. «в Пясиде на Есее озере» (ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 127, лл. 692 об., 693).

[4] См. также: М и л л е р. История Сибири, ч. II, М.—Л., 1941, стр. 24.

[5] ЦГАДА, Сиб. приказ, ст. 11, с. 117; Архив АН, ф. 21, оп. 4, № 21, л. 25.

[6] Архив АН СССР, ф. 21, оп. 4, № 21, л. 32 об.

[7] Там же, л. 19 об.

[8] ЦГАДА, Сиб. приказ, ст. 20, л. 155; Архив АН СССР, ф. 21, оп. 4, № 21, лл. 30 и 32 об.

ясачной книге «Хантайского зимовья» за 1629 г.[1] К 1634 г., за исключением отдельных родовых групп, семей и лиц, «объясачение» предков авамских нганасанов было более или менее закончено.

История племени авамских нганасанов в XVII, XVIII и XIX вв. — это история самоедов, плативших ясак сначала в «Пясидском хетском», а затем Авамском зимовье.

Авамское зимовье находилось на реке Дудыпте, притоке Пясиной у устья р. Авам. В конце XVII и в XVIII в. существовал филиал его на Енисее, в 60 км выше Дудинки. Местоположение «Пясицкого хетского» (иногда просто Пясидского, иногда просто Хетского) зимовья не ясно. Оно находилось на р. Хете выше, вероятно, устья ее притока Медвежьей, где — точно не известно. Уже в 1666 г. ясачные сборщики, собиравшие ясак с предков авамских нганасанов, находились «на Аваме».[2] По фольклорным данным, Авам был центром для предков авамских нганасанов и до появления здесь ясачного зимовья. Ниже приводятся данные о количестве плательщиков ясака в «Пясидском хетском», а затем Авамском зимовье (см. табл. 5).

Кроме данных о числе ясачных людей у нас имеются по авамским нганасанам также данные и о количестве всех людей мужского пола, а за ряд лет XIX в. и о количестве лиц женского пола. Приводим ниже эти данные (см. табл. 5а).

Следует вкратце прокомментировать эти цифры.

Вначале еще идет процесс внесения предков авамских нганасанов в податные списки. Еще в 1639 г. к «Пясицкому хетскому» зимовью пришли «новые люди самоядь, а которово они роду и где они наперед того кочевали и ясак с себя где платили и чем промышляли и сыты бывали и про то они ясачным зборщикам ничево не сказали, а ясак себя во 147-м году вновь платили».[3] Таких «новых самоедов» пришло в 1639 г. 23 чел. С 1639 по 1665 г. численность ясачных людей «Пясидского хетского» зимовья довольно постоянна. Выделяется лишь 1654 год. Здесь сказывается то затруднение, на которое жалуются ясачные сборщики в 30—40-х годах XVIII в., а именно, что «пясидская самоядь всегда у платежу у ясачного сбору имена свои ежегод переменяют».[4] В 1636 г. платило, например, 218 чел. По спискам этого года стали собирать ясак в 1637 г. Но «старыми имянами» заплатило только 153 чел. Кроме того, заплатило ясак еще 52 чел., которых в списках 1636 г. не нашлось, а 65 человек, которые были в списках 1636 г., в 1637 г. обнаружены не были. Когда же ясачный сборщик Иван Сорокин попробовал разобраться во всем этом, нганасаны «сказали в правду по своей вере, что у них, опричь тех людей, которые в нынешнем во 145 [1637] году в книгах имяны написаны и. . . ясак платили, иных нет».[5] Выяснить, входят ли появившиеся вновь

---

[1] Спб. приказ, кн. 19.

[2] Архив АН СССР, ф. 21, оп. 4, № 21, л. 277; ДАИ, т. V, СПб., 1855, стр. 160.

[3] Там же, кн. 150, л. 1021 об.

[4] Там же, кн. 95, л. 268.

[5] Там же, кн. 95, л. 285.— Надо сказать, что иногда ясачные сборщики напрасно жаловались на перемену имен. Так, в том же 1637 г. ясачные сборщики отмечают отсутствие Сюнаея, записанного в 1636 г., хотя несколькими строками ниже у них же записан *Сеньей* (кн. 95, л. 270). Путаница в именах, видимо, в значительной степени вызывалась не переменой имен самоедами, а искажениями при переписке с черновых ясачных книг на беловые, затем снова в сборные книги и т. д. Например, имена самоедов, жаловавшихся на Ерофея Хабарова в 1629 г., в одном месте записаны Тобачийко, Паравда и Серокуй, а в другом — *Парачейко, Параду, Сярокуй* (ЦГАДА, Приказные дела старых лет, № 28, л. 892; № 55, л. 209) и т. д.

Таблица 5

Количество ясачных людей в Авамском («Пясидском хетском») зимовье

Год	Количество ясачных людей	Источник
1630	78	ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 22, лл. 48—51.
1631	115	» » » кн. 32, лл. 332—339.
1632	149	
1633	174	
1634	181	» » » кн. 986, лл. 257—512 и др.
1635	185	
1636	218	
1637	205	» » » кн. 95, лл. 269—287.
1638	213	
1639	245	» » » кн. 150, лл. 1019—1020.
1640	244	
1641	249	» » » кн. 144, лл. 1060 и др.
1644	238	
1645	239	» » » кн. 285, лл. 50, 132—147.
1653	227	
1654	280 (234)	» » » кн. 320, л. 20.
1661	227	
1662	227	» » » кн. 442, лл. 239 и др.
1664	228	
1665	220	» » » кн. 478, лл. 54—55.
1667	188	
1668	159	» » » кн. 513, лл. 336—337.
1669	159	» » » кн. 537, лл. 177—191.
1670	144	
1671	146	» » » кн. 548, лл. 271—284.
1672	141	
1673	148	» » » кн. 563, лл. 268—282; кн. 561.
1674	148	» » » кн. 597, лл. 119—136.
1675	181	
1676	189	» » » кн. 592.
1677	185	
1678	180	» » » кн. 624.
1679	174	
1680	167	» » » ст. 726.
1681	163; 171	
1682	169	» » » кн. 756; кн. 708, лл. 60—90.
1683	169	
1684	188	» » » кн. 807, л. 110.
1685	195; 202	» » » кн. 827, лл. 113—138; кн. 855, лл. 95—115.
1686	209	
1687	209	» » » кн. 855, лл. 95—115; кн. 827, лл. 114—138.
1688	214	
1689	215	» » » кн. 1030, лл. 57—76.
1690	216	
1691	221	» » » кн. 986, лл. 125—147. 954, лл. 145—148. 1047, лл. 103—134.

Таблица 5 (*продолжение*)

Год	Количество ясачных людей	Источник
1692	229	ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 1050, лл. 82—99.
1693	228	
1695	239	» » » кн. 1107, лл. 62—112.
1697	239	» » » кн. 1165, лл. 70—124.
1699	244	» » » кн. 1220, лл. 88—126.
1700	253	
1701	247	» » » кн. 1353, лл. 78—97.
1702	242	» » » кн. 1293, л. 61.
1703	257	» » » кн. 1422, лл. 211—212.
1704	264	
1728	212	Архив АН СССР, ф. 21, оп. 4, № 27, лл. 74, 93.
1730	209	
1761	155	ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 1648, лл. 1, 14—26.
1768	131	
1832	105	П. Третьяков. Туруханский край, стр. 373
1859	98	

Таблица 5а

Год	Ясачных людей	Лиц мужск. пола	Лиц женск. пола	Источник
1681	171	264	свед. нет	ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 708, лл. 60—90.
1761	155	293	» »	ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 1648, лл. 1, 14—26.
1768	131	293	» »	
1816	свед. нет	246	»	Иркутск. обл. архив, ф. 2, Упр. Вост. Сибири, д. 405.
1832	105	198	105 (205?)	П. Третьяков. Туруханский край, стр. 373.
1838	свед. нет	202	214	A. v. Middendorf's Sibirische Reise, Bd. 4, Theil 2, L. 3, St. Pet. 1875, стр. 1438.
1859	98	242	213	П. Третьяков. Туруханский край, стр. 373.
1897	свед. нет	336	318	С. Патканов. Статист. данные, стр. 390.
1926	—	310	264	Перепись 1926/27 г.

52 чел. в число не обнаруженных по списку 1636 г. 65 человек, ясачные сборщики не смогли. Иван Сорокин просто исключил не обнаруженных им 65 человек списка 1636 г., но в 1654 г., когда, вероятно, произошла такая же история, 46 «несыскных» людей остались в списках и подняли численность авамских иганасанов на этот год.

В этом же году было вновь «сыскано» 21 подросток «поспевших в ясак» и 39 «захребетников». Вероятно, эти 39 человек и входили в число «несысканных» 46 чел., но назвали себя новыми именами, как это было в 1637 г. Мы везде «несыскных людей» оставляли в числе ясачных людей, пока

они не исключались официально, хотя в числе их всегда был, вероятно, известный процент «мертвых душ». Данные 1654 г. мы, во всяком случае, считаем преувеличенными и в скобках указываем вероятное действительное количество плательщиков ясака.

У нас нет данных за 1666 г., но с 1667 г. начинается резкое падение в численности предков авамских нганасанов, вплоть до 1672 г., когда оно достигает минимума. Что-то явно произошло около 1666—1770 гг.

И действительно, «воровская тавгицкая самоядь» в 1666 г. перебила в горах к югу от Хеты отряд стрельцов, ехавших с «ясачною казною» с Есея, ясачных сборщиков и толмача на Аваме и, кроме того, промышленных людей «на Хете реке».

«Воровство» это, по мангазейским XVII в. масштабам, было большое. В горах к югу от Хеты было убито 12 служилых людей во главе с пятидесятником Тимофеем Дементьевым, авамских ясачных сборщиков было убито, вместе с двумя толмачами, 7 чел., промышленных людей (на Хете и шедших вместе с служилыми людьми с Есея) — 12 чел. и, наконец, было убито 4 тунгуса-аманата Турыжского зимовья, шедших с Дементьевым. Всего было убито 35 чел., «а иных многих ранили».[1] В числе последних были, вероятно, служилые люди «Ларка Калинин с товарищами, которые от того бою живы остались».

Нганасаны разделили между собой соболей, которых везли с Есея, ровдуги, собранные с них же в ясак на Аваме, а также имущество и соболей, принадлежавших убитым.

В 1667 г. посланный для сбора ясака и поимки «воров» Иван Сорокин получил обратно 79 соболей — собственность убитых русских и тунгусов,[2] а что касается ровдуг, то «те ровдуги оне с голоду все приели».[3] Иван Сорокин сумел добиться, что к нему на устье р. Дудинки (где им было поставлено здесь в 1667 г. зимовье, в дальнейшем выросшее в село, теперь город Дудинка — центр Таймырского нац. округа) явилось около 100 нганасанов, которые «с великой нужой» заплатили на 1667 г. 358 ровдуг, за прошлый год — 70 ровдуг, выдали 6 человек «воров» и трех аманатов. Эти же нганасаны сообщили, что весною 1666 г. умерло у них (вероятно с голоду) 53 чел., а 47 чел. убежало «вниз меж Пясиды и Хатанги к морю».[4]

Точность цифр 53 и 47 сомнительна (они в сумме дают ровно 100), но всеми этими событиями, конечно, вполне объясняется падение численности ясачных людей Авамского зимовья в 1667 г.

Голод (вероятно вследствие изменения путей хода диких оленей) продолжался и следующие годы.

---

[1] Архив АН СССР, ф. 21, оп. 4, лл. 274, 277.
[2] ЦГАДА, Сиб. приказ, ст. 864, лл. 157, 159, 169.
[3] ДАИ, т. V, стр. 160.
[4] Там же. В фольклоре события 1661 г. нашли свое отражение в легенде о 12 казаках (Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1938, стр. 101). Иногда эта легенда является эпизодом в устной хронике. Но, несмотря на свои большие масштабы, популярность событий 1666 г. не идет ни в какое сравнение с резонансом, вызванным событиями 1683 г. на Есее. Оригинальна, между прочим, следующая, характерная для фольклора деталь. В 1666 г. вместе с русскими было убито 4 тунгуса. В легенде о 12 казаках, наоборот, тунгусы по поручению русского царя устраивают резню нганасанов, наказывая их таким образом за убийство казаков.

В варианте этого предания, записанном в 1948 г., указывается, что служилые люди, на которых было совершено нападение, шли из земли вадеевских нганасанов, т. е. с оз. Есей. В этом варианте фигурируют 29 убитых русских (в действительности — 31) и точно указано место, где это событие произошло, — в «камне», по дороге из вадеевской земли, в истоках Пясины.

В 1668 г. умерло 32 чел., а не явились к ясачному зимовью, хотя и были учтены, 71 чел. Погибли частью, вероятно, и выданные «воры», так как они в Туруханске были «на пытке пытаны, дано по сороку по пяти ударов, и на огне жжены».

В 1675 г. было сразу «приискано» 32 «подростка» и 1 «захребетник», но в конце 70-х годов была какая-то эпидемия, снова сократившая число ясачных людей как у авамских нганасанов, так и у хантайских энцев.

За 1681 г. имеются две цифры: ясачной книги (163 чел.) и особой контрольной переписи (171 чел.). Перепись, происходившая после ясачного сбора, видимо, уточнила число ясачных людей. В 1684 г. было «сыскано» сразу 19 подростков.

За 1685 г. тоже имеются две цифры: по «смете» 195 чел. и по «зборным книгам» 202 чел. Подобное расхождение обнаружилось в этом году почти по всем зимовьям Мангазейского уезда. Но «для чего . . . прежние сметные и пометные списки с окладными и зборными книгами. . . не сходны и тому допросить подлинно и розыскать в тонкость некем, потому что тот подъячей, которой писал и справливал сметные и пометные списки и окладные и зборные ясачные книги и сидел в ясачном столе, умре. . .».[1]

В дальнейшем, впрочем, учет движения ясачных людей ведется исходя из данных сборных книг, т. е. с большей цифры. В среднем, в конце XVII в. в год находят 7—8 подростков, а умирает в год 3—4 взрослых ясачных человека.

В 1704 г. число ясачных людей у авамских нганасанов достигает максимума. Затем идет 24-летний перерыв в наших данных до 1728—1730 гг., когда авамских нганасанов оказывается значительно меньше, чем в 1704 г. Затем, в наших данных снова 30-летний перерыв, снова численность ясачных людей у авамских нганасанов уменьшается. Это уменьшение числа ясачных людей продолжается и в XIX в. Происшедшее уменьшение вызвано, очевидно, эпидемиями и голодовками, имевшими место в XVIII и в XIX вв. С другой стороны, здесь могло сказываться и изменение методов сбора ясака. В XVII в. нганасаны платили ясак с 16 лет и до наступления старческой дряхлости, т. е. практически иногда до 60—65 лет. В XVIII в., во всяком случае в 1761—1768 гг., платили ясак нганасаны только с 18 до 50 лет. Таким образом, контингент плательщиков ясака должен был уменьшиться независимо от изменения количества населения. Кроме того, в связи с регламентацией ясачного возраста появилась тенденция уклоняться от платежа ясака, преувеличивая свой возраст и преуменьшая возраст своих сыновей.

Повидимому, в данных за 1832—1859 гг. сказывается это уклонение от уплаты ясака, так как при уменьшении количества плательщиков общее количество населения возрастает. Отчасти это имело место, вероятно, и в 1761—1768 гг., когда при почти не изменившейся численности мужского населения число ясачных людей резко уменьшилось. В переписи 1681 г. недоучтено, видимо, некоторое количество молодежи и лиц старше 60 лет, не плативших ясак.

Вторая половина XIX в. была относительно благополучной, но эпидемия оспы 1907—1908 г.[2] опять сократила численность авамских нганасанов. Поэтому их в 1926 г. оказалось меньше, чем в 1897 г.

Ряд расчетов привел нас к выводу, что, для того чтобы определять общую численность авамских нганасанов в XVII в., надо число ясачных

---

[1] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 827, лл 113—114.

[2] А. Мельников Туруханский край (отд. отт.), стр. 1, 4, 6, 20—21.

душ умножить на 3.7. Таким образом, в 1641 г. предков авамских нганасанов (без части тидирисов, плативших ясак в Хантайке) было, вероятно, около 920 чел., в 1672 г. — около 520 чел., а в конце XVII и начале XVIII в. — около 960 чел.; в середине XVIII в. — около 550 чел.; в начале XIX в. — около 500 чел.

История авамских нганасанов тесно связана с историей хантайских энцев (племенем маду). Это племя насчитывало в 1629 г. около 650 чел., в 1681 г. — около 400 чел., в 1761 г. — около 420 чел. В 1897 г. их потомков было 205 чел., в 1926 г. — 219 чел.[1]

В первую половину XVII в. среди ясачных людей «Пясидского хетского» и «Хантайского» зимовьев были группы с одинаковыми родовыми названиями. Одной из этих групп был род Мунзуев, а другой — так называемые «тидирисы».

В отношении Мунзуева рода мы имеем прямые указания, что это «пясидская самоядь».[2] Что касается тидирисов, то они обычно тоже фигурируют как род, но часты формулировки, заставляющие предполагать, что они рассматривались и как особое племя. Например: «Прошли мимо Хантайского ясачного зимовья ясачная самоядь и тидирисы. . .».[3]

Распределение Мунзуева рода и тидирисов между «Хантайским» и «Пясидским хетским» зимовьями показывает следующая таблица:

Таблица 6[4]

Годы	«Хантайское» зимовье		«Пясидское хетское» зимовье	
	род Мунзуев	тидирисы	род Мунзуев	тидирисы
	Число ясачных людей			
1627	3	5	5	7
1628	3	12	3	10
1629	2	15	4	7
1630	—	16	2	8
1634	10	28	4	5
1637	7	25	3	—
1640	8	31	2	—
1645	7	8	1	20

Если мы еще примем во внимание, что и в 1681 г. среди авамских нганасанов существовал «Тидирисской род», то мы можем утверждать, что с 1640 по 1645 г., основная масса тидирисов из «Хантайского» зимовья перешла в «Пясидское хетское» (Авамское). Оставшиеся при «Хантай-

[1] По тем же источникам и по тем же расчетам, которые были применены в отношении авамских нганасанов; за 1629 г. — по книге Сиб. приказа № 19.

[2] ЦГАДА, Сиб. приказ, ст. 20, с. 154 («в том же Хантайском зимовье гдрю поминку принесли пясидской самоядин Мунзуй соболь, цена 20 алтын»); кн. 19 («пясидская самоядь Мунзу, Нары»); кн. 986, лл. 183, 366—367.

[3] ЦГАДА, Приказ. дела стар. лет, 1630, № 55, лл. 131—132.

[4] Данные для этой таблицы заимствованы из книг Сиб. приказа: 1629 г. — кн. 19; 1630 г. — кн. 22, лл. 2—6, 48—51; 1634 г. — кн. 986, лл. 355—369; 1637 г. — кн. 95, лл. 141—162, 268—287; 1640 г. — кн. 150, лл. 1032—1052, 1010—1023; 1645 г. — лл. 52—59, 132—147. Данные за 1627 и 1628 гг. см. Архив АН СССР, ф. 21, оп. 4, № 21, лл. 29, 30, 32/33, 36 и 39.

ском» зимовье 8 тидирисов впоследствии, вероятно, тоже перешли в Авамское зимовье. Уже в 1645 г. 4 из них числились «несысканными». Наоборот, род Мунзуев у предков авамских нганасанов, вероятно, вымер, а среди хантайских энцев его потомки образуют род Садо (Пилько, Фильковы). Таким образом, тидирисов мы должны принять во внимание как группу, вошедшую в состав авамских нганасанов, хотя в начале XVII в. большинство их платило ясак в Хантайке.

Теперь нам необходимо разобраться в «родах» самоедов «Пясидского хетского» (Авамского) зимовья, которые упоминаются в источниках XVII в., приняв во внимание также и хантайских тидирисов.

«Пясидская самоядь»

В «экстрактах» за 1625—1629 гг. и в ясачных книгах 1630—1645 гг. в первую очередь выделяется группа самоедов в составе родов Кудесникова или (с 1634 г.) Пьякова, Мунзуева, Табачиева и Серокуева, которой начинаются списки ясачных людей «Пясидского хетского» зимовья. Личный состав этой группы очень постоянен, одни и те же имена в определенной последовательности, в одних и тех же родах повторяются во всех дошедших до нас ясачных книгах периода с 1630 по 1645 гг. из года в год. Иногда только к некоторым из этих родов приписаны имена самоедов других групп [1] или пропускаются отдельные названия родов,[2] а в 1630 г. эти роды записаны в двух местах (в начале и конце списка ясачных людей Пясидского зимовья), причем после первой группы членов Кудесникова рода вмешивается еще посторонний (курацкий) Тундерин род.

Общая картина родового состава «пясидской самояди» следующая:

Таблица 7[3]

Роды	1625	1626	1627	1628	1629	1630	1631	1632	1633	1634	1637	1639	1645
Кудесников (с 1934 г. Пьяков)	19	14	17	15	14	14	13	13	14	15	12	14	11
Мунзуев	4	2	5	3	4	2	3	3	3	4	3	3	1
Табачиев	5	7	7	6	5	5	5	5	5	5	4	3	3
Серокуев	4	5	7	6	4	2	3	3	3	2	1	1	1
Мояцкой	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2	5
Итого	32	29	36	30	27	22	24	24	25	26	20	23	21

Прилагая наш коэффициент (3.7), можно считать, что численность этой группы была около 130 чел. «Мояцкой» род, появившийся в ясачных книгах с 1639 г., судя по личным именам, представляет часть Кудесникова рода, записанную отдельно. Необходимо также учитывать, что

[1] В 1633 г. к Серокуеву роду приписано 9 имен, а в 1630 г. к Табачиеву — 7 имен, которые к этим родам не имеют отношения (кн. 986; кн. 22, лл. 48 об., 49).

[2] В 1637, 1639 гг. пропущены названия Серокуева и Табачиева родов, и все их члены идут под заголовком Мунзуева рода (кн. 95, л. 270 об.; кн. 150, л. 1011 об.).

[3] Таблица составлена по книгам Сиб. приказа 22, 32, 986, 45, 150, 285 и Архива АН СССР, ф. 21, оп. 4, № 21. Цифры показывают число ясачных людей.

бóльшая часть Мунзуева рода (30—40 чел.), как мы знаем, с 1634 г. была в составе хантайских энцев.

Список пясидских самоедов и, следовательно, всех ясачных людей «Пясидского хетского» зимовья начинается все время с имени некого Пьяка, который с 1632 г. именуется «князцом» и именем которого с 1634 г. начинает называться и весь Кудесников род. Князец Пьяк был, видимо, влиятельным лицом среди предков авамских нганасанов и пользовался до 1666 г. доверием русских. В 1635 г. его посылали ясачные сборщики искать не явившихся платить ясак самоедов «Пясидского хетского» зимовья, и он ездил с этим поручением «недель с шесть».[1] Сыном его был князец Батайко, записанный первым в переписи 1681 г. по Авамскому зимовью,[2] а потомки Батая («Батаевы») в 1768 г. также находятся в начале списка авамских самоедов, будучи записанными сразу вслед за князцом.[3] Видимо, князец Пьяк возглавлял всю эту группу из 4 родов, так как дальше в ясачных книгах идут группы, возглавляемые другими князцами. Пьяк был замешан в восстании 1666 г. и арестован, но вследствие болезни был Иваном Сорокиным отпущен. Летом 1667 г., когда за ним опять поехали, его уже не было в живых, и вместо него в Туруханск привезли его сына Батая, упомянутого выше.

Названия родов группы самоедов князца Пьяка произведено от личных имен. Лица с этими именами возглавляли соответствующие роды. Род самого Пьяка получил свое название, видимо, от какого-то шамана, возглавлявшего его до Пьяка, если только сам Пьяк не был шаманом.[4]

То обстоятельство, что самоеды Пьяка стоят все время первыми в списках ясачных людей «Пясидского хетского» зимовья, что эта группа очень устойчива по своему составу, в противоположность другим группам предков авамских нганасанов, и не пополняется в период 1625—1645 гг. какими-либо более или менее значительными вновь обнаруженными группами, свидетельствует о том, что в этих самоедах мы имеем «старых ясачных людей, утвердившихся под высокой государевой рукой и к ясачному платежу обыклых».

Уже в 1629 г. Табачий и Серокуй, жалуясь на Ерофея Хабарова, противопоставляют себя как старых ясачных людей — «иной самояди» в том же районе «Пясидского хетского» зимовья, т. е. другими составным частям авамских нганасанов.[5]

Как нам уже известно, первыми (в 1618 г.) из предков авамских нганасанов была объясачена «пясидская самоядь». Ближайшее ознакомление с ясачными книгами заставляет предположить, что это название не было только общим названием всех кочевавших в Пясиде самоедов, а имело и более узкое, определенное значение. Например в Хантайском зимовье «пясидской самоядью» именовался только известный нам Мунзуй и его род, но не тидирисы, хотя последние тоже были обитателями географической Пясиды. Не смешиваются с «пясидской самоядью» и кураки, другое племя, кочевавшее в Пясиде. В 1625 и 1627 гг. ясак был собран

---

[1] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 986, л. 542.
[2] Там же, кн. 708, л. 60.
[3] Там же, кн. 1648, л. 14.
[4] У тавгов один из их родов с 1637 г. тоже начинает называться «Кудесников», потому что его возглавлял «кудесник» (шаман) Сокдоза.
[5] С. В. Бахрушин. Ясак в Сибири в XVII в., Сиб. огни, 1927, № 3, стр. 118. — Третий самоед, жаловавшийся на Е. П. Хабарова, Паравда, или Параду, был из Кудесникова рода кн. Пьяка.

с пясидские самояди и с кураков».[1] Не называются «пясидской самоядью» и тавги.

В ясачной книге «Пясидского хетского» зимовья за 1630 г. этническая принадлежность плательщиков ясака определена как «пясидская самоядь». Но после списка тавгов, когда опять начинаются списки самоедов интересующей нас сейчас группы (как уже указывалось, в данной ясачной книге эта группа самоедов записана в двух местах), стоит снова подзаголовок «Самоядь род Кудесников».[2] Создается впечатление, что тавги не считались «самоядью», в частности «пясидской самоядью».

По всей вероятности, в четырех родах, возглавлявшихся князцом Пьяком, мы имеем особое племя, которое первоначально и считалось собственно «пясидской самоядью». Видимо, именно это племя и платило ясак уже в 1618 г., раньше других племен географической Пясиды.

Потомками «пясидской самояди» XVII в., именно — рода Кудесникова, надо считать современный нганасанский род Нгомде (см. табл. 1). Род Кудесников (вместе с «Мояцким») в 1645 г. составлял три четверти «пясидских самоедов». Остальные роды пясидских самоедов, которые уже в середине XVII в. были очень немногочисленны, вероятно вымерли, а род Мунзуя перешел в «Хантайское» зимовье и там слился с энцами маду.

Как было указано, в роде Нгомде есть подразделение Сяде. Его предком считается «белоголовый старик Сея», или Сая. Среди самоедов Кудесникова (Пьякова) рода в XVII в. был человек, имя которого варьирует таким образом: Сеся Угегей (1630—1631 гг.), Сюся Гагытов (1632), Сеся Гегытов (1633), Сея (1634), Сезя (1637), Сега (1639) и Сезя (1645).

Нет сомнения, что это одно и то же лицо. Это имя стоит все время на определенном месте, среди повторяющихся других имен, взаимное расположение которых не меняется. Чередование звуков *сь — й — дь* очень характерно для нганасанского языка (ср. *ася, ая, адя* 'тунгус'; *баса, бая* 'железо').[3] Только Сега, видимо, является опиской. По-энецки *сей* значит «глаз». В 1768 г. среди авамских нганасанов был «род» Белоглазовых.[4] Современное воспоминание о «белоголовом» Сее является более точной передачей имени и прозвища этого лица, которого звали, вероятно, «Сея белый».

В р. Дудыпту впадает справа р. Батайка. Затундринские крестьяне говорили нам, что эта река получила свое имя от стоявшего на ней зимой богатого самоедского «князя», а нганасаны подтвердили, что этот князь Батай был из рода Нгомде. В ясачной книге 1645 г. вслед за «князцом» Пьяком записан «сын ево Батай»,[5] который, как уже указано выше, в 1667 г. был арестован и привезен в Туруханск, но был жив еще в 1681 г. «Князец Батайко» был единственным нганасаном, платившим в 1681 г. по 5 ровдуг в год.[6] Остальные князцы Авамского зимовья платили по 4, а рядовые нганасаны по 3 ровдуги. В 1926 г. род Нгомде тоже был относи-

---

[1] ЦГАДА, Сиб. приказ, ст. 11, сс. 108, 117; ст. 20, с. 147.
[2] Там же, кн. 22, лл. 48, 50.
[3] См.: Г. И. Прокофьев. Нганасанский (тавгийский) диалект. Языки и письменность народов севера, ч. I, Л., 1937, стр. 58.
[4] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 1648, лл. 14—26.
[5] Там же, кн. 285, л. 132.
[6] Там же, кн. 708 л. 30.

тельно самым богатым родом нганасанов (табл. 1).[1] Мы уже указывали, что маршруты кочевок нганасанов очень постоянны и что, зная район зимних стоянок, легко определить район летних, и наоборот. Поскольку Батай и, следовательно, отец его Пьяк стояли зимой на Батайке, они должны были кочевать по *IV* маршруту (табл. 2).

В 1926—1927 гг. 3 семьи рода Нгомде кочевали по *III* маршруту и 11 семей по *V* маршруту. Таким образом, они кочевали по обе стороны от кочевок *IV* маршурта, указывая тем самым западные и восточные пределы распространения «пясидских самоедов», предков рода Нгомде, до того как на их территории стали кочевать тавги (см. ниже). Вымирание ряда родов «пясидских самоедов», выселение Мунзуева рода к энцам и общее сокращение их численности привело к тому, что центральная полоса кочевок «пясидских самоедов» оказалась занятой потомками тавгов и отчасти тидирисов. Реки Таймыр и Логата, находящиеся на территории *V* маршрута, представляли самый удобный для охоты за дикими оленями на «поколках» и богатый рыбой район внутренней части Таймыра. Поэтому, вероятно, сохранившиеся потомки «пясидских самоедов» оставили за собой именно эту местность, предоставив пришедшим к ним позже тавгам и тидирисам сравнительно бедные хорошими «поколками», а особенно рыбой, пространства между Пясиной и Таймыром. Коренной территорией рода Нгомде последнее время считался бассейн р. Таймыра (до впадения в озеро) и бассейн вышеупомянутого притока Таймыра, р. Логаты. Но поскольку топонимика в бассейне р. Таймыр имеет тунгусский характер, вероятно, что это не исконная территория рода Нгомде.

В том, что предки рода Нгомде, «пясидская самоядь», были в XVII в. уже самоедской группой, сомнений нет. У нас есть основания предполагать, что они говорили на диалекте, близком тундровому диалекту энцов-сомату. Очень возможно, что в «пясидской самояди» мы имеем коренное, аборигенное население бассейна Пясиной, только подвергнувшееся самоедизации еще до XVII в. Самоедский язык, оленеводство и самоедская культура могли проникнуть на Таймыр с юго-запада от предков энцев, среди которых до сих пор можно выделить роды местного аборигенного и пришлого, самоедского, происхождения.

Род Нгомде занимает среди нганасанов несколько особое положение. Он считается чисто «самоедским» по происхождению родом. Иначе говоря, члены его самые «настоящие люди» (см. выше) с точки зрения нганасанов. Если предполагается, что некоторые роды авамских нганасанов раньше жили где-то южнее, западнее или восточнее, то в отношении рода Нгомде обычно утверждается, что он «всегда» жил в тундрах Таймыра.

Зная, что современный род Нгомде происходит от Кудесникова рода «пясидской самояди», можно предположить, что название «Нгомде» происходит от слова *нго* 'шаман'. Но нганасаны, как правило, отрицают эту этимологию и либо совсем отказываются перевести это название, либо предлагают другие толкования (от *нгоа* 'дверь' и т. д.). Но несомненно, что это название представляет отъименное прилагательное.

Род Нгомде имел еще название *Лэнгхэ* (*Лэнгфэ*) — «орел». В экстракте Миллера мы находим следующий текст: «7127 (1619) году августа 14 дня привезли служивые люди Никифор Стародубец . . . с товарищи из Пясиды из двух годовой посылки 68 соболей. . «августа 19 дня

[1] Название *Нгомде*, особенно на западе по соседству с энцами, часто звучит как *Уамде*, *Уамве*. В 1667 г. упоминается самоед «Уамзина рода Сюма» (ДАИ, т. V, СПб., 1855, стр. 160).

служивой Смирной Иванов с товарищи привезли из годовые посылки из Пясиды из Орлова городка семь соболей».[1]

Ясачная книга 1619 г. по Мангазейскому уезду сохранилась только в «экстракте», сделанном по поручению Миллера. Очевидно, здесь копиисты Миллера ошиблись, приняв выражение «Орловаго роду» за «Орлова городу» (городка). За весь XVII век. в Мангазейском уезде нет ни одного случая упоминания «городков» у коренного населения. Миллер снабжает это известие примечанием: «Где находился этот городок — неизвестно, так как в настоящее время от него не сохранилось никаких следов». Вероятно «Орлова городка» и не было. В 1619 г. в Пясиде платили ясак только «пясидские самоеды», т. е., как мы предполагаем, предки рода Нгомде, или Орлиного рода. Вполне вероятно, что и Никифор Стародубец и Смирный Иванов собрали ясак с одних и тех же людей, но назвали их разными именами: один — территориальным, официальным, другой — родовым, тотемическим. Очевидно, Иванов был послан «для приписку новых ясачных людей». Это ему сделать не удалось (мы знаем, что остальные племена Пясиды начали платить ясак позднее) и ему пришлось ограничиться получением нескольких дополнительных соболей с той же «пясидской самояди», с которой собрал уже обычный годовой ясак Стародубец.

Кураки

В 1625 г. заплатило ясак 16 кураков, в 1626 — 22, в 1627 — 21, в 1628 — 38, в 1629 г. — 23. В 1630 г. платил курацкий род Тундерин из 3 чел. и, кроме того, 7 кураков было приписано к Табачиеву роду «пясидской самояди». В 1631 г. среди списков ясачных людей «Пясидского хетского» зимовья имеется список с заголовком «род Куратцкой». В нем перечислено 30 чел., но возле двух имен есть приписка, что они тидирисы.[2] Во главе списка — два князца Туроа и Солюду.

В 1632 г. целиком повторен под тем же названием тот же список и с теми же князцами и, кроме того, ниже снова имеется еще один «род Курацкой» из 10 чел. во главе с неким «Ваской», а за ним еще род Тундерин из 4 чел.,[3] который тоже надо считать курацким.

В 1633 г. в списках имеется «род Курацкой» из 21 чел., род Тундерин во главе с Тундерой из 14 чел. и, кроме того, к Серокуеву роду «Пясидской самояди», очевидно по ошибке при переписке набело, приписано еще 8 кураков [4] и 1 тидирис.

В 1634 г. в списках имеется 2 Курацких рода (в 7 и в 30 человек) во главе с князцами Селедо и Тороем и род Тунуторин из 8 чел. во главе с Солидо (тезкой Селедо?), среди членов которого имеется и «Тунутора старик».

В 1637 г. в списке тавгов «Кудесникова рода» с имени Падаку начинается список с преобладанием кураков из 56 чел.,[5] в том числе Солоду и Васка, затем идет род Солодуев, в котором первые 25 чел. тоже представляют по большей части кураков,[6] в том числе и Торой. В 1639 г.—то же самое, всего 83 чел., в том числе 4 «несысканных». [7]

В 1645 г. записан род Танадиравдов (т. е. Тундерин) из 49 чел., в том числе Солоду, Торой, Васка, и род Курацкой из 7 чел. с Томаде среди его членов.

---

[1] Архив АН СССР, ф. 21, оп. 4, № 21, л. 20 об.; см. также: М и л л е р. История Сибири. М.—Л., 1941, ч. II, стр. 25.

[2] ЦГАДА, Сиб. приказ. кн. 32, л. 334. — Сотник Иван Патрикеев, собиравший в этом году ясак в Хатанге, сообщает, что он взял ясак с 31 курака. Но одно имя, видимо, было пропущено при переписке списка кураков набело для отсылки в Москву. Челобитная Патрикеева приведена ниже (см. раздел «Тавги» настоящей статьи).

[3] Там же, кн. 986, л. 257 и сл. В роде Васки 11 чел., но 1 из них тиридис.

[4] Один из них наверное тавг. Он — самый последний в списке, назван *таигесеряем Тепчеля*, т. е. «тавгийский свояк мой Тепчеля».

[5] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 95, л. 275 об.

[6] Там же, лл. 279—280 об.

[7] Там же, кн. 150, лл. 1015—1018а.

Вышеприведенные данные позволяют составить следующий ряд цифр.

Таблица 8

Годы	1615	1626	1627	1628	1629	1630	1631	1632	1633	1634	1637	1639	1645
Кураков ясачных людей	16	22	21	38	23	10	28	42	43	45	81 (?)	83 (?)	56

В 1637 и 1639 гг. среди кураков записаны, видимо, некоторые тавги и может быть тидирисы. Поэтому осторожнее будет считать, что их было в эти годы не 81 и 83, а около 60 ясачных душ. Всего кураков в первую половину XVII в. было, вероятно, около 220 чел.

По северно-сибирским масштабам того времени перед нами, таким образом, довольно значительная группа.

Ясачные сборщики не смешивали кураков с другими группами самоедов, начиная с 1625 г., когда был получен ясак «с пясидской самояди и с новых людей с кураков».[1] Рассматривали их как особую группу и другие самоедские племена. О старом хантайском самоеде Урито, не приходившем к Хантайскому зимовью в 1635—1636 гг., его соплеменники сказали, что «кормился он, в тех годах как его не было, у неясачной курацкой самояди».[2] В 1638 г. в отношении восьми хантайских самоедов выяснилось, «что они в тех прошлых годах сошли для своих промыслов в Пясиду к неясачной самояди к куракам, и те де неясашная самоядь люди кураки ту хантайскую ясашную самоядь в Пясиде на промыслех побили».[3] В том же 1638 г. еще четырех хантайских самоедов «убили в Пясиде на захребетных реках неясачные люди курацкая самоядь».[4]

Мы знаем, что кураки имели своих князцев Солюду (Селедо, Солодуй) и Туроа (Торой) и других лиц (старик Тонутора, Васка, Подору), возглавлявших отдельные, вероятно, родовые и территориальные, группировки кураков. В 1681 г. название Тондерин (Тонуторин) сохранилось в названии Туедерского рода из 8 ясачных душ во главе с князцом Томудой 56 лет (вероятно Томаде, в 1645 г. состоявший в списке Курацкого рода).[5] Другой род переписи 1681 г. так и называется «Курацкий».[6]

Потомками кураков XVII в. можно считать род Нгамтусо («щедрый»), члены которого с начала XIX в. имеют фамилию Костеркин. Само название «кураки» представляет энецкое *курэ*, *курэкэ*, что значит «ворон».[7] Нганасаны рода Нгамтусо говорили нам, что их другое, старое название — *кула́*, что тоже значит «ворон» (по-нганасански).[8]

Ворон и орел были, пожалуй, единственными птицами, которыми интересовались нганасаны, кроме промысловых. Убить ворона или орла

---

[1] ЦГАДА, Сиб. приказ, ст. 11, с. 117.
[2] Там же, кн. 117, л. 435.
[3] Там же, л. 443.
[4] Там же, л. 439.
[5] Там же, кн. 285, л. 138 об.
[6] Там же, кн. 708, лл. 60—90.
[7] M. A. Castren. Wörterverzeichnisse aus den Samojedischen Sprachen. St. Petersburg, 1855, стр. 260.
[8] Там же, стр. 50, 260.

считалось грехом. Ворона и орла нганасаны не ели. Судя по названию «кураки» и собственным именам, в XVII в. предки рода Нгамтусо говорили на энецком диалекте.

1926—1927 гг. члены рода Нгамтусо кочевали главным образом по *II* маршруту (см. табл. 2). Так они кочевали и в начале XIX в. В 1829 г. затундрянский крестьянин Алексей Лаптуков жаловался, что его и других крестьян пасти ломают и жгут на дрова самоеды и что особенно грабят и дерзят («гробиянят») при этом самоеды «орды Костеркиной». Пасти крестьян Лаптуковых находились в пространстве между истоками р. Пясины и р. Агапой, т. е. как раз по пути движения нганасанов *II* маршрута.

Нганасанская традиция считает землей Нгамтусо бассейн р. Пуры, т. е. как раз район летних стоянок нганасанов *II* маршрута. Вероятнее всего, что в XVII в. землей кураков была вся тундра между устьем Енисея и Енисейским заливом с запада и р. Пясиной с востока, включая и бассейн Пуры. Впоследствии за кураками, очень уменьшившимися численно, оставалась одна Пура, и то не в исключительном пользовании. Пространство между ней и Енисейским заливом заняли энцы, а восточную излучину Пясины — нганасаны, потомки тавгов и тидирисов. Но небольшая группа кураков в 1926—1927 г. находилась и к западу от Пуры и кочевала по *I* маршруту вместе с энцами (табл. 2). Энцы до сих пор помнят, что были люди *курэкэ*, и отождествляют их с нганасанами рода Нгамтусо (Костеркиными). Рассказывают, что маршрут этих курэкэ был от Елового камня через Пясину у устья Черной на Пуру через три озера в ее истоках. Это соответствует *II* маршруту. Рассказывают также, что на урочище Бала на Пуре постоянно жили безолепные *кула* (курэкэ), промышляли гусей, которых там очень много. Исходя из всех этих данных и нанесена территория кураков на карте (рис. 4). Энцы называют потомков кураков так же *орок-тау*. Это название объяснить мы затрудняемся.

Кураки, так же как и «пясидская самоядь», в источниках XVII в. называются самоедами. У нганасанов сохранились предания, что предки рода Нгамтусо пришли на Пуру и вообще в бассейн Пясины с запада из-за Енисея, с «тазовской стороны». Некоторые нганасаны, потомки тавгов (см. ниже) даже считали, что Нгамтусо — это род энцев маду. У ненцев есть предание, что они вытеснили каких-то манто, т. е. энцев маду, из тундр между Тазовской губой и Енисейским заливом на восток за Енисей.

Вероятно, кураки, предки рода Нгамтусо, как и предки части энцев маду, первоначально составляли аборигенное население района края лесов и тундры между Енисеем и Тазом. Здесь они были ассимилированы самоедами, отсюда же они, может быть незадолго до прихода русских, перешли за Енисей, в бассейн Пясины. Их можно считать группой, по происхождению родственной энцам маду.

Тидирисы

В «Пясидском хетском» зимовье в 1627 г. числится «род Тигирискои» из 7 чел.
В 1628 г. — «род Тидирискои» из 10 чел.
В 1629 г. «род Тигиритцкой» из 7 чел.
В 1630 г. записан «род Тидирпской» из 3 чел.[1]
В 1631 г. в «Курацком роде» записаны «тидирис Ховебуя» и «тидирис Монако».[2]
В 1632 г. среди кураков записаны те же два тидириса и, кроме того, тоже среди кураков, «тидирис Полюде».

[1] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 22, л. 51 об.
[2] Там же, кн. 32, лл. 332—340.

В 1633 г. среди кураков, приписанных к Серокуеву роду «пясидской самояди», опять значится «тидирис Полуту».

В 1634 г. — «род Тидирисы» из 5 чел., в том числе Корчей, Нохоро, Хабако.[1]

В 1637 и 1639 гг. в «Пясидском хетском» зимовье тидирисов нет совсем, но в 1645 г. появляется «род Тидирис» из 20 чел.[2]

Кроме того, в 1631 и 1632 гг. среди кураков записаны Корчея (Хорчея) Насаро (Намсоро) и в 1633 г. — Кабака, т. е. те же люди, которые записаны в 1634 г. под заголовком «род Тидирис». Есть и другие подобные случаи. Вероятно тидирисы имеются среди ясачных людей «Пясидского хетского» зимовья и в 1637 и 1639 гг., хотя и отметок об этом в ясачных книгах нет.

В «Хантайском зимовье» в 1627 г. «на Тидирисском озере» платил «род Тидирисы» — 5 чел., в 1628 «род Тидирис» — 12 чел., в 1629 г. уже имеется список «род Тидирис» из 15 чел. во главе с Юмбой.[3] В 1632 г. Юмбу сменяет сын его Лоботей. Состав этого рода очень устойчив до 1640 г., но к 1645 г. в нем остается только 5 чел. (в том числе и Лоботей), из которых 3 чел. числятся «несысканными».[4]

В 1632 г. в ясачных книгах «Хантайского» зимовья появляется новый «Тидирисский род» из 13 чел. во главе с Мыгоко.[5] Личный состав этого рода тоже весьма устойчив, но в 1637—1639 гг. численность его очень сокращается и в 1645 г. в нем остается только 3 чел., в том числе тоже 1 «несыскной».[6]

Общую картину движения численности тидирисов по зимовьям и отдельным их родам приводим ниже.

Таблица 9

Годы	Хантайское зимовье			Пясидское хетское зимовье			Всего
	род Юмбы	род Мыгоко	итого (чел.)	род Тидирис	тидирисы в составе других групп	итого (чел.)	
1627	5	—	5	7	свед. нет	7	12
1628	12	—	12	10	» »	10	22
1629	15	—	15	7	» »	7	22
1630	16	—	16	3	—	3	19
1631	свед. нет	свед. нет	свед. нет	—	2	2	—
1632	15	13	28	—	3	3	31
1633	16	12	28	—	1	1	29
1634	16	12	28	5	—	5	33
1635	16	11	27	свед. нет	свед. нет	свед. нет	—
1636	18	11	29	» »	» »	» »	—
1637	17	8	25	—	—	—	—
1638	20	6	26	свед. нет	свед. нет	свед. нет	—
1639	24	6	30	—	—	—	—
1640	21	10	31	свед. нет	свед. нет	свед. нет	—
1645	5	3	8	20	—	20	28

[1] ЦГАДА; Сиб. приказ, кн. 986, л. 257.
[2] Там же, кн. 285, лл. 140, 143.
[3] Там же, кн. 19.
[4] Там же, кн. 285, л. 55, см. также лл. 41—42.
[5] Там же, кн. 986, лл. 359 об., 360.
[6] Там же, кн. 285, л. 55, см. также, лл. 42—43.
[7] Таблица составлена по «Экстрактам Миллера» (Архив АН СССР) и по ясачным книгам Сиб. приказа (ЦГАДА). За 1629 г. использована книга 19; за 1630 — кн. 22, лл. 3—7, 51 об.; за 1631 — кн. 32, лл. 334—335; за 1632, 1633, 1634, 1635 и 1636 гг. — кн. 45, 57 и 986; за 1637 г. — кн. 95, лл. 141—144; за 1638 — кн. 117, лл. 435—450; за 1639—1640 гг. — кн. 150, лл. 1033—1040; за 1645 г. — кн. 285, лл. 52, 59, 141, 144. На лл. 41—43 этой книги имеется список тидирисов, которые «не сысканы» и при этом «не сысканы» давно, так как на них стоят недоимки за «прошлые годы». Эти тидирисы, в том числе «Юнбин брат меньшой Таромеда» и Мыгоко, нами не включены в таблицу. Их 21 чел. рода Юмбы и 9 чел. рода Мыгоко. Они частью, вероятно, вошли в число 20 чел. тидирисов «Пясидского хетского «зимовья, плативших там ясак в 1645 г.

Увеличение в численности рода Юмбы иногда идет параллельно с сокращением личного состава рода Мыгоко. Но имена исчезнувших людей Мыгоко и появившихся вновь людей Юмбы не совпадают. Последние по большей части представляют сыновей и племянников старых членов рода и не могут поэтому считаться перешедшими из рода Мыгоко. Очевидно, род Мыгоко, а после 1640 г. оба рода — уменьшались за счет ухода «в тавги», в район, охватываемый компетенцией «Пясидского хетского» зимовья.

Можно считать, что в роде Юмбы было от 16 до 24, а в роде Мыгоко 10—15 ясачных людей. Несколько (3—5) человек тидирисов держалось все время в районе «Пясидского хетского» зимовья. Таким образом, всего тидирисов было 30—40 ясачных душ, или около 130 чел. мужчин, женщин и детей.

То, что ясачные сборщики относились к тидирисам, как к особому племени, отмечалось уже выше. Тидирисов наши источники первой половины XVII в. ни разу не называют самоедами. Только в отношении их ясачные сборщики делали особую пометку, если они оказывались в числе платящих ясак кураков (см. выше). В ясачной книге «Хантайского» зимовья 1633 г. специально обозначено, что ясак собирался «с самояди и тидирисов».[1] Как уже указывалось выше, в 1629 г. мимо Хантайского зимовья прошли «ясачная самоядь и тидирисы». Но говорили тидирисы уже по-самоедски.

Еще в 1621 г. в Мангазею привели из Буканского зимовья «полоненую девку родом тидириску», прожившую два года в плену у тунгусов буляшей (нюрумпяль). Эта «девка тидириска» в Мангазее «учла говорити самоядским языком»,[2] а «буляшскому языку» (т. е. по-тунгусски) научилась лишь за 2 года плена.

Потомками тидирисов XVII в. можно считать авамских иганасанов рода Линанчера, имеющих фамилию Турдагин, или (в XVIII и начале XIX вв.) Турудакин. Считается, что земля этого рода была когда-то около озера Пясино. Про этот род иганасаны сообщают также, что он платил раньше ясак вместе с хантайскими энцами маду в Хантайке.

По традиции, род Линанчера — это в первую очередь род воителей. Знаменитые *тонсага* 'богатыри' иганасанов — Сойму-нюо (Сойму-сын) и Тими-хоти (щербатый), или Торуда, были из этого рода. И до последнего времени имя Сойму было, как указывалось выше, наследственным в роде Линанчера. В частности, известный общественный деятель и первый иганасан-коммунист Кондюэ Турдагин имел отчество «Соймувич».

Среди тидирисов XVII в., в роде Юмбы, обращает на себя внимание устойчивая группа из нескольких братьев во главе с Нетолой. В 1629 и 1630 гг. они названы в ясачной книге «Нетола да Щербак с братьями семь человек».[3] Кроме того, в 1629—1640 гг. упоминаются еще восьмой брат Лазоряку, а с 1634 г. еще «Хадамуй Нетолин сын».[4] Среди хантайских энцев в 1629 г. и позже отмечаются «Нетолин зять» и «Нетолин шурин».[5]

---

[1] ЦГАДА, Сиб. приказ, ст. 105, л. 229.

[2] А. И. Андреев. Буляши. Сов. этнография, 1937, № 2—3, стр. 112; ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 6, лл. 454, 455, 456. — Буканское зимовье находилось около горы Букан недалеко от озер Воеволи в современном Илимпейском районе Эвенкийского нац. округа.

[3] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 19; кн. 22, л. 4 об.

[4] Там же, кн. 986, лл. 184, 359; кн. 22, л. 5.

[5] Там же, кн. 19; кн. 986, л. 185 и др.

Был ли сам Нетола «щербатым», или «Щербак» был один из его братьев — сказать трудно. После 1630 г. слово «Щербак» исчезает из списков ясачных тидирисов и остается только «Нетола с братьями». Но как бы то ни было, несомненно, что в этой большой и сплоченной семье (они и ясак платили вместе) был человек с прозвищем «Щербак».[1]

Одним из героев нганасанского фольклора является, как указывалось выше, «щербатый» Тими-хоти, или Торуда, судя по преданиям, одно время живший среди хантайских самоедов (энцев) и вместе с ними воевавший против юраков (ненцев).

Легенда очень реалистически рисует образ Тими-хоти — «маленький человек с темным лицом и выбитым передним зубом, вместо которого он вставлял пластинку из „рога" мамонта».

Возможно, что тидирисы Юмбидина рода и, в частности, семья Нетолы, свойственники и соседи хантайских энцев, олицетворены в легенде образом Тими-хоти. Второе имя Тими-хоти — Торуда сохранилось и до сих пор в качестве фамилии нганасанов рода Линанчера — Турдагины (Торудакины, Турудакины).

В 1926 г. главная масса членов рода Линачера кочевала по *III* маршруту (13 семей) и по *I* маршруту вместе с энцами (9 семей). Остальные 7 семей Линанчера кочевали по *IV* (3) и по *V* (4) маршрутам (табл. 2).

В преданиях о Сыне Сойму и Тими-хоти (Торуде) их борьба с юраками (ненцами) происходила в районе оз. Пясина, главным образом к западу от него, между ним и Енисеем, в бассейне р. Дудинки и у оз. Сигового. Местопребыванием предков Линанчера, в частности, считается лес Пайтюрма около оз. Пясина, из которого вытекают рр. Бакунату и Торисема. При этом предание указывает, что они там жили вместе с энцами маду.

Выше мы указывали, что впервые ясак был взят с тидирисов на «Тидирисском озере». Тогда на этом озере ясак был взят с тидирисов и «с мундуков и с санеев и с тундреной самояди роду Селяки».[2] «Мундуки», «санеи» и «тундреная самоядь рода Селяки» — это предки энцев маду, в частности, рода Мундидэа. Главой энцев, вместе с которыми Тими-хоти воевал с ненцами, по преданию, звали Сали. По-энецки это имя должно было звучать Сели, а в уменьшительной форме — Селику, Селяку.

Вероятно, районом обитания тидирисов в начале XVII в. были окрестности оз. Пясина. Видимо, его и называли в начале XVII в. «Тидирисским озером». К северу и северо-востоку от оз. Пясина находилась земля кураков,[3] к юго-востоку от него — тунгусы, к западу — хантайские самоеды, далее к западу за последними начиналась земля юраков (ненцев). Все это соответствует тому, что мы знаем о тидирисах и о их взаимоотношениях с другими этническими группами.

В кочевках нганасанов *III* маршрута обращает на себя внимание следующее. Летом они пересекали территорию кочевок *II* маршрута. В бас-

---

[1] Будинский читал (Мангазея и Мангазейский уезд, Зап. Харьковск. унив., 1891, вып. 1) «Нетола Дащербак». Это самое маловероятное чтение. Могло быть «Нетолада Щербак», так как слог «да» часто встречается в конце имен самоедов в документах XVII в., но в дальнейшем мы имеем везде Нетолу, а не Нетоладу. Прозвище «Щербак» часто встречается в составе имен ясачных людей XVIII в.

[2] ЦГАДА, Спб., приказ, стр. 20, л. 155.

[3] В легенде о Сойму-сыне последний убегает от напавших на его чум тунгусов и попадает к Нгамтусо Карутиде (правильнее Куратиде, т. е. *кураку*) старику. (Легенды и сказки нганасанов, Красноярск, 1938, стр. 25).

сейне р. Пуры *III* маршрут соединяется с *I* маршрутом. Таким образом, из района своего летнего местообитания тидирисы могли осенью итти либо по *I* маршруту и зимовать западнее оз. Пясино, либо по *III* маршруту и тогда зимовать в районе устья Авама на Дудыпте. Некоторые известные нам семьи рода Линанчера так и поступали. Этой особенностью кочевок линанчера и объясняется то обстоятельство, что в XVII в. тидирисы то платили ясак в Хантайке (подкочевывая, очевидно, к оз. Пясину), то в «Пясиде» (подкочевывая тогда к Аваму). Пересекая полосу *II* маршрута, они смешивались с кураками, и поэтому среди последних в XVII в. регистрировались тидирисы.

В XVII в. кочевание по *I* маршруту было связано, очевидно, с дружественными отношениями тидирисов с хантайскими энцами (маду). В конце XIX и начале XX в. переход с третьего маршрута на первый вызывался желанием быть поближе к Енисею, откуда шло снабжение русскими товарами.

Можно предполагать также, что к началу XVII в. тидирисы в районе оз. Пясино и на Аваме были сравнительно новым элементом. Поэтому их кочевки пересекают кочевки других родоплеменных групп (например кураков), или тидирисы кочуют вместе с этими группами на их территории (например, смешение тидирисов с хантайскими энцами около оз. Пясина). Судя по легенде о Сойму-сыне, тидирисы иногда кочевали и по *IV* маршруту.

В настоящее время ни нганасаны, ни энцы названия «тидирисы» не знают, но в энецком языке есть слово *тидеро*, обозначающее членов рода матери, ее младших братьев, сыновей ее старших братьев. Этот термин имеет в своей основе слово *тидё*, обозначающее кровнородственную группу, экзогамный род. Как мы знаем, тидирисы были связаны брачными отношениями с энцами и действительно являлись для них *тидеро*. Возможно, что тидирисы были *тидеро* и для «пясидских самоедов» и кураков.

Название «Линанчера» нганасаны и энцы перевести не могут. Вторая часть этого названия — *чера* — нганасанское слово для рода типа фратрии (см. выше), эквивалент энецкого слова тидё. Название же «Лина» не объясняется ни из данных нганасанского, ни энецкого языка. Вероятно, в основе его лежит собственное имя.

Прямых указаний на этническую принадлежность тидирисов у нас нет. Как мы знаем, самоедами в первой половине XVII в. их явно не считали, хотя говорили тидирисы, видимо, на энецком диалекте. Кроме самоедов, в районе правобережья низовьев Енисея в XVII в. мы встречаем только тунгусов. По преданиям, сын Соймy хорошо говорил по-тунгусски. В одном из преданий старик, предок Линанчера, прямо назван тунгусом. Само слово «тидирисы», видимо, представляет словосочетание *тидеро-ося*, т. е. «родственники по матери тунгусы» (по-энецки).

Район оз. Пясино, вместе со всей группой Норильских озер к югу от него, в течение всего XIX века был районом, куда выходили с юга и юго-востока различные группы тунгусов (Доигот, Эдян, Горагир и др.). Вероятно, и тидирисы были такой группой тунгусов, еще до начала XVII в. вышедшей с юга в район Норильских озер и оз. Пясина и кочевавшей здесь то с предками энцев, то с кураками и «пясидскими самоедами», т. е. с группами, в дальнейшем вошедшими в состав авамских нганасанов. Как мы знаем, в конце концов тидирисы слились с последними.

Таким образом, в тидирисах мы видим крайнюю северо-западную группу тунгусов, поглощенную самоедами сравнительно незадолго до прихода в низовья Енисея русских.

Тавги

Переходим к самому большому составному элементу предков авамских нганасанов — к тавгам.

В 1627 г. заплатили ясак рода Танги 22 чел., Унядцкого рода — 1 чел., Маябдинского рода — 4 чел. и Якутцкого рода — 13 чел.

В 1628 г. внесли ясак тавгов 13 чел. и «самоядь» Макгицкого рода — 14 чел.

В 1629 г. заплатили ясак Тайгиского рода 11 чел., рода Юрели — 23 чел., Якунского — 20 чел., Тагейского — 5 чел., Уняйского — 3 чел., Ноябского — 11 чел., Мангаского — 2 чел., Матгецкого —1 чел., Ягутцкого — 3 чел.

Эти данные мы заимствуем из Мангазейских копий Миллера,[1] в которых названия родов чрезвычайно искажены переписчиками. Повидимому, большинство этих названий образовано от собственных имен. Возможно также, что в числе этих «родов» из копий Миллера имеются отдельные «роды» других групп предков авамских нганасанов — кураков, например.

В дальнейшем, с 1630 по 1645 гг., мы уже имеем подлинные ясачные книги с поголовными списками тавгов, хотя надо учесть, что и эти книги для отсылки в Москву переписывались набело в Мангазейской приказной избе.

В 1630 г. записан «род тавгицкой» из 43 ясачных людей, во главе с князцом Халом. Среди остальных тавгов записан Удамо.[2]

В 1631 г. записан «род тангидцкой» из 48 чел. во главе с Удамоле Сонпцу, затем имеются «тавги ж», 10 чел. во главе с кудесником Сокдоза и среди них Гамига, и «роду тавгидцкого же» 5 чел. во главе с Варабде.[3]

В 1632 г. числится «род тамгицкой» из 46 чел. во главе с князцом Удамуля Сопичу; «род тавги ж» из 11 чел. во главе с кудесником Сокдозо; «род тавгицкой же» из 5 чел. во главе с Вареде; «род тавгицкой» из 9 чел. во главе с князцом Пуду и «род Марди» из 9 чел. во главе с Емедаку.[4]

В 1633 г. записан «род тангицкой» из 23 чел. во главе с князцом Пуда. Среди членов его — Хал и «вновь приписан Сензика оленой». Далее идет «род тавгицкой» из 33 чел. во главе с князцом Адамулом; «род тавгицкой же» из 19 чел. во главе с кудесником Сокдозо и после подзаголовка «во 141 году вновь приписаны» — «род Соленя» из 12 чел. во главе с Пое, «род тавги ж» из 4 чел. во главе с Модерю и «род Мадцкой» из 14 чел. во главе с Хадяку.[4]

В 1634 г. записан «род тавгицкой» из 19 (16) чел. во главе с Халом; «род Инокдее» из 17 (15) чел. во главе с кудесником Болеры, среди членов которого записан «кудесник старой тавгицкой Уредиты». Далее идет «род Удамулин тавгицкой» из 17 (15) чел. во главе с князцом Удамулом; «род тавгицкой кудесников» из 16 (14) чел. во главе с кудесником Сокдозо; «род тавгицкой» из 12 (10) чел. во главе с князцом Пуду, а среди членов его — Пое и Созико и «род тавгицкой Макидинской» из 24 (18) чел. во главе с Егноды и с Ходяку среди его членов.[4]

В 1637 г. числится род Адамулев из 20 чел., во главе с Адамылем, среди членов которого записан князец Неяпту. Далее идет «род Кудесников», в котором мы должны выделить сперва первых 33 чел. во главе с Халом, затем, под этим же заголовком, начиная с имени «старик Тонди», еще 23 чел. и от имени «кудесник» еще 9 чел. Далее и до конца списка «кудесникова рода» идут кураки. В «Солодуевом роде» от имени Нелоку и до конца списка выделяется еще 20 тавгов.[5]

В 1639 г. записан род Адамылев из 19 чел., с Адамылем во главе и с князцом Неяпту в списке. Затем под заголовком «род Кудесников» имеется группа Хала из 31 чел., группа старика Тонди из 17 чел. и группа кудесника Беляды из 9 чел. В «Солодуевом роде» тавгами является группа Нелоко из 24 чел., замыкающая список. Далее идут группы под заголовками «новая самоядь» из 23 чел. и «подростков

---

[1] Архив АН СССР, ф. 21, оп. 4, № 21, лл. 32, 36, 39.

[2] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 22, лл. 49—50 об.

[3] Там же, кн. 32, лл. 335—338.

[4] Там же, кн. 986. — В скобках за 1634 г. дана численность ясачных людей без подростков, т. е. только взрослых мужчин.

[5] Там же, кн. 95, лл. 271—275 об., 280—281 об.

вновь приписаны» 16 чел.[1] «Новая самоядь» и подростки в большинстве своем тавги, как показывает сопоставление их имен с именами тавгов ясачной книги 1645 г.

В 1645 г. имеется «род Адамылев» из 18 чел. с Адамылем во главе и с князцом Неяпту в списке; «род Кудесников» из 26 чел. во главе с Халом; «род Умчин» из 17 чел. во главе с стариком Тонди; «род Нинчейский» из 10 чел. во главе с кудесником Беляры; «род тавгицкой», 34 чел. во главе с Пелоко.

Кроме того, в 1645 г. было два рода, целиком «несысканных» — «род тавгицкой» из 16 чел. во главе с Нероко и «род Терей» из 21 чел. во главе с Сюйкой.[2]

Вышеприведенные данные позволяют составить таблицу движения численности плативших ясак тавгов.

Таблица 10

Годы	1627	1628	1629	1630	1631	1632	1633	1634	1637	1639	1645
Ясачных людей . .	40	27	79	43	63	80	105	105	105	140	142

Можно считать, что всего тавгов было в первой половине XXVII в. около 520 человек.

В 1631 г., как мы уже знаем, список тавгов возглавляет Удамоле Сонпцу, в дальнейшем упоминающийся (под именами Адамул, Удамул, Адамыл) во всех списках тавгов до 1645 г. включительно. Повидимому, это был глава племени тавгов. Обстоятельства подчинения тавгов русским изложены в нижеследующей челобитной мангазейского сотника Ивана Патрикеева. Ввиду того значения, которое имеет этот документ для истории иганасанов — обстоятельств их подчинения русским, установления их численности и расселения и взаимоотношений с другими племенами и т. д., мы приводим его целиком.

«Государя царя и великого князя Михаила Феодоровича всея Росии воеводами Василию Алексеевичю и Дмитрию Федоровичю Ивашко Патрикеев челом бьет. В прошлом во 139 году с Енисейского волоку воевода Андрей Палицын послал для государева ясашного збору в Пясиду подъячего Петра Кузнецова да мангазейского стрельца Григория Киселя. И в нынешнем во 140 году ведомо учинилось мне в Туруханском зимовье, что тот Петр Кузнецов с товарищи хотел пройти в Пясиду не тою рекою, да заблудился и в Пясиду не прошел. И ныне де хотел он Петр из Хантайского зимовья в Пясиду подыматца зимним первым путем и поднявся чаять недойдут до ясашного зимовья [потому], что путь жестокой и далной, а с ним на тот путь ведущих людей ныне нет. А в прошлом 139 году Мангазейского города воеводы Григорий Кокорев да Андрей Палицын посылали меня в Пясиду для государева ясашного збору и я по государеву указу с старой ясашной самояди на Хете с 24 человек взял государев ясак. Да отыскав, призвал тавгицкие земли князца Удамолу Сонпцу да с ним 65 человек тавгов, да двух курацких князцов Торба да Солюду, да с ними 31 человека кураков. Да тот де тавгицкой князец Удамул Сонпца сказал своего роду в поморье на усть Анибуры реки 80 человек и, слышав про государево царево и великого князя Михаила Федоровича всея Росии величество и милость, послал к тем своим родимцом брата своего родного Гамигу и велел им притти на Хету в ясачное зимовье з государевым ясаком и быт с ним Адамулем под государевою высокою рукою вместе. И на том он Удамула Сонпцу со всеми тавгами государю царю и великому князю Михаилу Федоровичу всея Росии шертовали при мне в Хетцком ясашном зимовье. А я по государеву указу и по воеводцкой наказной памяте велел им надеж-

[1] Там же, кн. 150, лл. 1012—1015 об., 1018а—1019, 1021 об.—1023.
[2] Там же, кн. 285, лл. 133—147.

ным быть на государскую милость и что их тавгов енисейская самоядь Парасейского роду и Сыруп побивали и грабили и жен и детей их в полон к себе имали и в том их тавгов государь пожаловал, от тех парасеев и сыруев велел оборонить. Да ныне Григорий Иванович Кокорев да Андрей Федорович Палицын по государеву указу их парасеев сыскали и князца их парасенского Идыбази, для сыску в их межусобных обидах оставили у себя в Мангазейском городе. И им тавгом велели быть человеком двум или трем на очную ставку в Мангазейской город с парасейским князцом Идыбазою. И в прошлом в 139 году по последнему зимнему пути тот тавгицкой князец Сонпцу выходил со мною ис Пясиды на Енисей. И послышил от тигурисов (тидирисов,— *Б. Д.*), что тот парасейский князец Идыбази из Мангазейского города не отпущен, и он Удамолий со мною в Мангазейский город не пошел и воротился в Пясиду. А ныне тот Петр Кузнецов с товарищи не дойдет зимним путем на Хету в ясашное зимовье и начать (?) тот давдыц (тавгиец, — *Б. Д.*) князец Удамул со всеми тавгами от ясашного зимовья отидет на прежние свои извыклые кочевья, потому что человек новой и не пожалованой. И в том, что в нынешнем во 140-м году никого в Хетцком ясашном зимовье у государева ясашного збору не будет служилых людей, чаять большего государева ясаку недобору».[1]

Опасения Ивана Патрикеева о том, что в 1632 г. ясачный сбор у тавгов сорвется, не оправдались. В 1632 г. снова заплатило ясак 62 чел. тавгов Удамуля и, кроме того, 18 человек во главе с «князцом» Пудою, которые в 1631 г. ясака не платили. Вероятно, это была часть анабарских тавгов. По данным, сообщенным Ивану Патрикееву Удамулем, всего тавгов было 145 чел. взрослых мужчин. Из них с Удамулем к западу от Хатанги кочевало 65 (по ясачной книге — 63) чел., а 80 чел. кочевало восточнее Хатанги по берегу моря Лаптевых в низовьях Анабары. Эту часть тавгов, видимо, возглавляли Пуда и Хал. По ясачным книгам, после объясачения всех тавгов, их было в 1639 г. 140 чел. и в 1645 г. 142 чел., т. е. данные Ивана Патрикеева полностью подтвердились. Патрикеев, конечно, напрасно приписывает себе объясачение тавгов. Как мы знаем, тавги, в том числе и анабарские (Хал), платили ясак и до него. Им была только формально приведена в русское подданство западная часть тавгов во главе с Удамулем.

Сообщение Патрикеева о столкновениях тавгов с предками хантайских эпцев и о попытке примирить их со стороны русских властей подтверждается преданиями иганасанов о столкновениях с эпцами их предков, о посреднической роли русской администрации в случаях межплеменных столкновений (см. предания о Сойму-сыне, о Мунху-брате и др.).[2]

В документах XVII в. тавги выступают как совершенно самостоятельная территориальная и этническая единица. Такие фразы, как «давно живут бегаючи в Пясиде в тавгах по сторонним рекам и по тундрам»,[3] «отъехал на Пясидские реки в тавки» и т. п., часто встречаются около имен ясачных людей Хантайского зимовья. Выше мы тоже видели, что название «тавгицкий» шире, чем простое родовое название, так как тавги состояли из большого количества мелких родов.

В первой половине XVII в. тавгов самоедами наши источники прямо не называют. Во второй половине XVII в. вырабатывается наименование «тавгицкая самоядь», которое начинает охватывать не только собственно тавгов, но и «пясидскую самоядь» и, может быть, даже кураков. Это — признак начавшейся консолидации племени, давший в результате современных авамских иганасанов.

---

[1] Архив АН СССР, ф. 21, оп. 4, № 21, лл. 148 об. — 149 об.
[2] Легенды и сказки иганасанов, Красноярск, 1938.
[3] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 95, л. 149.

Наиболее удовлетворительно составленной является ясачная книга 1634 г. До 1634 г. ясачные книги отражают не столько разделение на роды, сколько этапы объясачения тавгов. В ясачных книгах 1637 и 1639 гг. под одним заголовком, как мы видели, объединены иногда самые различные элементы, которые удалось выделить лишь путем сопоставления этих книг с ясачной книгой 1645 г. Но и последний список, озаглавленный «род тавгицкой», вероятно, представляет не список членов одного рода, а список части тавгов, без разделения на роды. Таков, видимо, и список, озаглавленный «род Кудесников» (там же, в ясачной книге 1645 г.).

Если мы обратимся к ясачной книге 1634 г., мы увидим, что численность рода тавгов колеблется в пределах от 10 до 18 взрослых плательщиков ясака. Примерно такой же численности и род Соленя, род Сокдозо, роды Мадцкой в 1633 г., роды Адамылев, Умчин, Нинчейский в 1645 г. и соответствующие им роды в 1637 и 1639 гг. и т. д. Можно считать, что в среднем на род тавгов приходится около 15 чел. мужчин-охотников. Это примерно такое количество охотников, какое требуется для проведения успешной коллективной охоты на диких северных оленей с копьями на речной переправе («поколка») или с помощью кожаной сети в открытой тундре («неводьба»).

Потомками тавгов XVII в. можно считать у авамских нганасанов роды Чунанчера и Нинонде.

Название рода Нинонде мы находим в 1634 г. в названии рода анабарских тавгов Инокдее, возглавляемого кудесником Болеры, и в 1645 г. в названии рода Нинчейского с тем же кудесником Боляры во главе. Сейчас нганасаны почти не употребляют название Нинонде в сочетании со словом *чера* (типа — Лиланчера, Чунанчера), но, очевидно, в XVII в. это было принято. *Инокде* представляет энецкое произношение этого названия. *Нино* (по Кастрену — *нгинуа*) по-нганасански значит «богатый», по-энецки «богатый» — *инэ*, отсюда должно было быть *Инэнде*; *к* вместо *н* является, вероятно, опиской.

В 1637 и 1639 гг. роды Кудесников, Умчин и Нинчейский даются одним списком, возглавляемым Халом. У рода Нинонде, как мы знаем, есть другое название — Фалысяда, Фалыка (Халысяда, Халыка). Сходное название Фало (Хало) имеет также часть рода Чунанчера, считающаяся потомством усыновленного тунгуса. Но нганасаны различают Фало — часть рода Чунанчера и Фалысяда — другое название рода Нинонде. Члены подразделения Фало не могли вступать в брак с остальными членами рода Чунанчера, но могли и часто заключали браки с членами рода Нинонде (Фалысяда). Очень осведомленный нганасан Номонто Порбин, утверждавший, что Фало это часть Чунанчера, рассказал целую легенду о ссоре Чунанчера и Фалысяда, о том, что Чунанчера женился на девушке Фалысяда и что Фалысяда это старое название его рода Нинонде. Название Фалысяда могло произойти от собственного имени князца Хала (Фала),[1] видимо, возглавлявшего в 1630—1645 гг. предков рода Нинонде. С другой стороны, среди авамских самоедов по переписи 1681 г. был князец Хало.[2] Это не мог быть Хал 1630—1645 гг., потому что Хало в 1681 г. было только около 46 лет. Вероятно, этот Хало является предком авамских самоедов Каменевых, по окладной книге

[1] Для нганасанов характерно смешение звуков *Х—Ф*. Здесь, видимо, сказывается севернотунгусская хакающая речь их тунгусоязычных предков.

[2] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 708.

1768 г., и современного подразделения Хало (Фало) в роде Чуначера.[1]

В р. Янгоду, приток Пясины, впадает слева р. Сонитэ (по-русски и по-якутски), один из излюбленных районов летних стоянок нганасанов. Про эту реку, так же как и про Батайку, затундрянские крестьяне говорили, что она получила свое название по имени кочевавшего на ней самоедского князя. Нганасаны говорили, что этот князь был из рода Чуначера. Мы знаем, что Адамул имел прозвище Сонцу, или Сончу. Вероятно, он и дал имя реке Сонитэ. Река Сонитэ находится на территории *IV* маршрута, по которому среди кочевавших нганасанов и в 1926 г. преобладал род Чуначера (табл. 2). Название самого рода Чуна-н-чера также, вероятно, происходит от имени Сони-чу (ср. нганасанско-тунгусское соответствие *ч — с* в слове *сатара — чатара* 'песец', *симка—чимка* 'особая категория чумовых шестов' и т. д.).

Род Нинонде кочует преимущественно по *V* маршруту, т. е. значительно восточнее. Правда, небольшими группами члены этого самого многочисленного рода встречаются везде, за исключением *I* маршрута, но главная масса их явно держится *V* маршрута. В начале XVII в. предки рода Нинонде, как мы уже указывали, жили к востоку от Хатанги. Кроме рек Анабары и Попигая (*Фа-бигай* — по-нганасански «лесная река»), они, вероятно, кочевали и по реке Суолеме (ср. род. «Соленя»). Предки рода Чуначера во главе с Адамулом первоначально, видимо, кочевали по современному *VI* маршруту, с выходом на р. Хету в качестве района их зимних стоянок. Об этом говорит и устная традиция и документы. В 1631 г. стрелец Семейка Шехтин взял ясак с группы тавгов предков Чуначера во главе с Варреде, «на дороге перепяв . . . на усть Хеты реки». Другой тавг Адамула, Марасида из рода Сокдозы, в том же 1631 г. заплатил ясак на Хатанге. Даже к югу от Хеты в верховьях р. Романихи есть «Самоедский хребет», где зимой стояли, по преданиям, предки нганасанов.

Передвинувшись после принятия русского подданства на запад в район Авама, на территорию «пясидской самояди», хетские тавги Адамула, предки Чуначера, в основном продолжали кочевать несколько западнее (по *IV* маршруту), а анабарские тавги Хала и Пуду, предки Нинонде — несколько восточнее (по *V* маршруту).

До того как «пясидские самоеды» с р. Пясины перешли на Таймыр, предки тавгов, видимо, уже осваивали бассейн р. Таймыра (отсюда и тунгусская топонимика в бассейне Таймыра, см. ниже). Но кочевали тогда они, вероятно, не по направлению *V* маршрута, а идя с юго-востока на северо-запад, как ходили впоследствии на р. Таймыр якуты и долганы с низовьев р. Хеты и с Хатанги.

У авамских нганасанов существовала традиция выбирать главу племени, князца или *барбу* (по-нганасански), преимущественно из рода Чуначера. Вероятно, эта традиция восходит к Адамулу, главе тавгов в период их подчинения России. С 1637 г., повидимому, состарившегося Адамула сменил Неяпту из его же рода. Кроме Неяпту, звание «князец» в 1637—1645 гг. сохраняет только известный нам глава «пясидских самоедов» Пьяк. Остальные «тавгицкие» и «курацкие» князцы уже не выделяются. Очевидно, к этому времени восходит начало консолида-

[1] Название подразделения Хало было нам объяснено так: Хало происходят от тунгуса, а так как тунгуся родились из «камня» (гор), то поэтому и их название — Хало. По-нганасански *фала* (хала) значит «камень».

ции племени авамских нганасанов из всех охарактеризованных выше элементов.

Не все роды тавгов можно распределить между предками Чунанчера и Нипонде. Так, в 1633—1634 гг. хетскими тавгами (Чунанчера) были вероятно роды: Адамула, Сокдозо, а анабарскими тавгами (Нипонде) — роды Пуду, Хала, Инокдее, Соленя. Но куда можно отнести род Мадцкой, или Макидинской, у нас данных нет. Также в 1645 г. предками Чунанчера является род Адамылев, а предками Нонопде роды Кудесников, Умчин, Нипичейский. Куда следует отнести роды, возглавляемые Нелоко и Нороко, и род Терей — данных тоже нет.

На эвенском (ламутском) языке *тавгич* представляет слово в исходном падеже с значением «с другой стороны».[1] Г. Н. Прокофьев указывает, что «в нганасанском диалекте обнаруживается ряд слов тунгусского (или ламутского) происхождения».[2] В преданиях нганасанов о своем происхождении обязательным эпизодом является переход их предками какого-то водного рубежа, после чего они оказываются на Таймыре.

Теперь сами нганасаны название «тавги» не употребляют, но оно, как было указано, сохранилось в языках их соседей. По-ламутски *тавгач* может значить также «находящийся на другой стороне».[3] Таким образом, тавгами могли называть себя предки тавгов как до своего прихода из-за Хатанги, так и находясь уже на Таймыре, если они говорили на ламутском языке. К вопросу о тунгусском этническом элементе в составе нганасанов мы вернемся ниже. Во всяком случае, как мы уже указывали, в начале XVII в. источники не называют тавгов самоедами, а название тавги связано с значением «пришедшие из-за чего-то» или «находящиеся за чем-то» на тунгусском (ламутском) языке. Этим «чем-то» вероятнее всего являлась, как мы указали, Хатанга и Хатангский залив.

В XVII в. тавги, судя по их собственным именам, говорили уже на языке самоедской группы. Повидимому, это был диалект, близкий современному нганасанскому языку.

Таким образом, очень вероятно, что тавгами являлись первоначально какие-то тунгусские группы, обитавшие в низовьях Хеты, Хатанги, Анабара, Попигая, заходившие на Таймыр и осамоедившиеся, вероятно, незадолго до прихода на Таймыр русских.

Из всего вышеизложенного можно видеть, что авамские нганасаны сложились из двух групп, которых русские в XVII в. называют самоедами, но которые, вероятнее, представляли ассимилированных самоедами аборигенов палеазиатов, и трех групп, тунгусских по происхождению, — их русские в первое время не считали самоедами. Из этих групп одна (тидирисы) вышла, вероятно, на Таймыр с юга, а две другие (обе части тавгов) — с востока или юго-востока. Есть целый ряд оснований видеть, по крайней мере в тавгах, не просто тунгусов, но также палеазиатские аборигенные группы, лишь ассимилированные тунгусами. Этого вопроса мы коснемся ниже.

---

[1] В. Левин. Краткий эвено-русский словарь. М.—Л., 1936, стр. 92.

[2] Языки и письменность народов севера. М.—Л., 1937, стр. 55.

[3] Мы образуем это слово по аналогии с «баргач» — заречный (В. Левин, ук. соч., стр. 19).

Табл. 11 показывает состав предков нганасанов в XVII в. и сопоставляет их составные части с родами авамских нганасанов в 1926 г.

Таблица 11

Первая половина XVII в.			1926 г.			% населения 1926 г. к населению в XVII в.
названия групп предков авамских нганасанов	человек обоего пола	%	название родов авамских нганасанов	человек обоего пола	%	
Пясидские самоеды	130	13.0	Нгомде	76	13.2	58.5
Кураки	220	22.0	Нгамтусо	81	14.1	36.8
Тидирисы	130	13.0	Лиланчера . . .	139	24.2	106.9
Тавги хетские . .	230	23.0	Чуланчера . . .	103	18.0	44.3
» анабарские	290	29.0	Нинонде	175	30.5	60.4
Итого . .	1000 [1]	100.0	Итого . .	574	100.0	57.4

Кроме общего уменьшения авамских нганасанов в численности, вызванного тяжелыми условиями их существования в царской России, болезнями и голодовками (см. выше), можно отметить изменение удельного веса их отдельных составных элементов. Главным из этих изменений является снижение удельного веса потомков кураков и повышение удельного веса потомков тидирисов. Удельный вес потомков тавгов в составе нганасанов хотя несколько уменьшился, но в общем это изменение не велико (с 52 до 48.5%).

Удельный вес потомков «пясидских самоедов» почти не изменился.

В течение второй половины XVII и XVIII в. шел интенсивный процесс слияния всех этих родоплеменных групп в одно племя. Ниже мы кратко рассмотрим основные этапы этого процесса.

Авамские нганасаны, по ценза м 1681 и 1768 гг.

Результаты переписи самоедов, плативших ясак в Авамском зимовье, произведенной в марте 1681 г., можно свести в таблицу (табл. 12).[2]

В этой переписи, несомненно, в ряде случаев недоучтена часть детей, не плативших ясак, а также старики и инвалиды. В ней также мало людей, плативших ясак более 35 лет, имена которых, следовательно, можно сопоставлять с именами предков нганасанов в ясачной книге 1645 г. Платили ясак 40 лет только князцы Батайко, Егир, Ононта, Томуда, Тентевой, рядовые нганасаны Назей, Нонтыя, Гаданя, Могоо (последние два Минанского рода, первые два — из числа нераспределенных по родам). Кроме того, в Курацком роде Кумасей платил ясак 35 лет, а старый князец Юмо (Вострой) умер незадолго до переписи.

Из этих имен уверенно можно отождествить с именами ясачной книги 1645 г. только Батая и Томуду. Первые 19 чумов, очевидно, представ-

[1] Не считая 30—40 чел. Мунзуева рода, присоединившихся к хантайским энцам, и считая всех тидирисов.

[2] ЦГАДА, Сиб. приказ, кн. 708.

Таблица 12

Группировки	Имена князцов	Чумы	Плательщиков и ясака	Всего человек мужского пола
Без разделения на роды	Батайко, Хало и еще 12 князцов	19	92	150
Род Мампенский . .	Нина, Полетей	3	27	33
» Туедерский . .	Томуда	2	11	24
» Курацкой . . .	Бунпкого	2	14	24
» Тидирисской . .	Лобкура	2	11	15
» Минанской . . .	Тентевой	2	16	19
Итого разделенных на роды . .		11	79	115
Всего		30	171	265

ляют нганасанов, находившихся в непосредственной близости к устью Авама, может быть, собравшихся на праздник «чистого чума», а остальные 5 родов — отдельные стойбища, находившиеся в отдалении от зимовья. Судя по ним, стойбища еще имели родовой характер, и средняя численность этих родов-стойбищ приближается к численности родов 1634 г.

Роды Туедерский (Тундерин) и Курацкой представляют кураков, Тидирисской — тидирисов, Мампенской — вероятно, Нгомде, Минанской — Нинонде. Среди первых 19 чумов семья Батайка — рода Нгомде, Хало — Чупанчера, но остальные распределить по родам пока не удается.

В материалах переписи 1681 г. обращает на себя внимание то, что в ней 20 глав семей названы «князцами». Если в последних 6 князцах (Нина, Томуда, Бунпкого, Лобкура и Тентевой, Полетей) можно видеть глав родов (хонка), то на каждого из 14 князцов, входивших в список нганасанов, не распределенных по родам, приходится всего 5—6 взрослых мужчин. Среди остальных самоедов Авамского зимовья князцы переписи 1681 г. выделяются лишь тем, что они платят не по 3 ровдуги ясаку, а по 4 (Батай — 5). Видимо, это просто более зажиточные люди, и выделение такой многочисленной категории князцов, вероятно, сделано для дифференциации размера ясака по имущественному положению плательщиков.

Что касается самого слова «князец», то надо иметь в виду, что нганасанское слово *барба* имеет два значения: 1) «глава племени», «князь» и 2) «хозяин», «глава семьи». В этом, втором значении барбой может называться и женщина, жена главы семьи, хозяйка чума. Конечно, среди князцов переписи 1681 г., вероятно, был настоящий князец, может быть, один из тех четырех (Носифей, Юмитин, Ласифей и Хало), которые подписали переписную книгу и которых С. В. Бахрушин называет главными.[1]

[1] С. В. Бахрушин. Самоеды в XVII веке (Сев. Азия, 1925, № 5—6, стр. 88). — Суффикс *фей* — это, конечно, нганасанский суффикс *птэ*, при помощи которого нганасаны обычно образовывают свои собственные имена (Хэлиптэ, Восиптэ, Фадоптэ, Сокоптэ и т. д.).

В целом по нашей теме перепись 1681 г. дает мало материала. Единственное, что с несомненностью вытекает из ее данных, — это факт достаточно далеко зашедшего слияния составных элементов предков авамских нганасанов в одно племя, в котором, как мы можем предполагать, они теперь утрачивают свою обособленность и сохраняют лишь значение экзогамных единиц, в качестве которых они сохранялись и до наших дней.

В XVIII в. мы располагаем материалами 1-й ясачной комиссии. От всех предыдущих списков авамских нганасанов перепись ясачной комиссии выделяется большим количеством и дробностью учтенных ею родов. Данные табл. 13 извлечены из окладной книги 1768 г., составленной ясачной комиссией Енисейской провинции, под председательством капитана Норова.

Таблица 13

Названия «родов»	Число семей	Человек мужского пола	Названия «родов»	Число семей	Человек мужского пола	Названия «родов»	Число семей	Человек мужского пола
Сонфокины . . .	1	3	Барцовы	2	4	Ермовы	1	4
Батаевы	2	4	Солодуевы . . .	3	15	Бакунины	2	10
Юкагир Фунсота	1	3	Востровы	2	7	Стреленой	1	6
Ломовы	3	7	Келмовы	1	6	Шандуровы . . .	1	4
Каменевы	2	3	Турудакины . . .	5	18	Юраковы	2	4
Топудины	4	27	Коврины	4	20	Солтовы	1	8
Белоглазовы . .	4	18	Юнталины . . .	1	5	Калимовы	1	3
Епгифантьевы . .	1	3	Лобовы	3	17	Языковы	1	7
Пироговы	4	10	Натальины . . .	1	1	Момзины	1	3
Нароевы	5	13	Ефремовы	2	3	Седанковы . . .	1	4
Порвины	7	27	Студеных	3	12	Юярины	3	8
Белярины	3	7						

Кроме того «новокрещеной» Иван Семенов — 1 семья, 2 мужчин

Всего . . . 80 семей, 296 чел. мужского пола[2]

Несмотря на то, что этот список отделен от переписи 1681 г. промежутком времени в 87 лет, очень легко в ряде случаев установить происхождение перечисленных в нем «родов».

Батаевы — это потомки известного нам Батая, сына Пьяка. Ломовы — некоего Ломо переписи 1681 г., Каменевы — Хало 1681 г. (см. выше), Пироговы — Фирого 1681 г., Порвины — Форбуя Минаского рода 1681 г., Борцовы — Барко Туедерского рода 1681 г., Востровы — Вострого («Юмо он же») 1681 г., Юнталины — Юмталоню («Тало он же») 1681 г., Лобовы — Лобо («Комико он же») 1681 г., Юярины — Юяги брата Хало 1681 г., Коврины — потомки сына Адамула Кобры (Хобы-

[1] ЦГАДА, Спб. приказ, кн. 1648.

[2] Окладная книга 1768 г. дает итог — 293 чел., который нами был указан выше (см. табл. 5 движения численности авамских нганасанов по ясачным книгам). Но наш подсчет дал итог 296, который и указан в данном случае.

рады), Белярины — кудесника Беляры, Солодуевы — несомненно кураки Солодуева рода, вероятно, потомки самого Солодуя (Соледо), и т. д.

С другой стороны, данные 1768 г. уже непосредственно смыкаются с современными. В «роде» Топудиных имеется Курсима Топудин, а еще в начале XX в. у Чунанчера была фамилия Курсимин.[1] Пироговы — это часть Нгомде, носивших в начале XX в. эту фамилию. Порвины — это Порбины (Хорбины, Форбины), т. е. современные Нинонде. Турудакины — современные Турдагины, т. е. Линанчера, потомки Торуды (Гими-хоти) или Нетолады Щербака XVII в.

Но, являясь связующим звеном между материалами XVII в. и современными, окладная книга 1768 г. вызывает вопросы: что представляют собою эти многочисленные роды? Чем объяснить, что при примерно равном общем количестве населения в 1926 и 1768 г. мы имеем в 1926 г. только 5 родов, а в 1768 — более 30 родов?

Окладная книга 1768 г. не могла зафиксировать роды типа родов 1634 или даже 1681 г., так как они изжили себя к второй половине XVIII в. Но в XVIII в. у многих групп коренного населения Сибири появились фамилии, которые были образованы по именам отцов, дедов и прадедов глав семей.[2]

Таким образом, однофамильцы действительно были часто людьми одного происхождения. Но в ряде случаев главы семей получали разные фамилии по именам отцов, хотя имели общих дедов и прадедов. Богатые семьи, бывшие в прошлом ядром родов, получали фамилии, как видно, по довольно отдаленным предкам, например, Турудакины, Батаевы, Белярины, Коврины, Солодуевы, Белоглазовы, Каменевы, в то время как бедные семьи боковых линий одного с ними происхождения могли получить другие фамилии по именам отцов. Фамилии частью представляют собой русские прозвища (Стреленой, Востров) или перевод нганасанских имен предков на русский язык (Белоглазовы, Каменевы) и т. д. Следовательно, роды «окладной книги» 1768 г. представляют собою руссифицированные прозвища родственных патрилинейных групп, иногда отражающие родовые группы, на которые распадались, как мы знаем, «пясидские самоеды», кураки, тидирисы и тавги в XVII в.; наряду с ними в окладной книге фигурируют и простые фамилии отдельных семей, может быть, входивших в ту или иную родовую группу.

В настоящее время из 34 фамилий списка 1768 г. сохранилось только две — Порбины (Порвины) и Турдагины (Турудакины). На рубеже XIX и XX вв. нганасаны имели еще фамилии Пироговы, Курсимины и Ботадины, причем последних двух фамилий в списке 1768 г. еще нет, как нет и современной фамилии Костеркин.

Переход от многочисленных фамилий, созданных для авамских нганасанов в XVIII в. и частью державшихся в XIX в., особенно в его первой половине, к пяти (или шести, если считать Ботадиных) фамилиям начала XX в. мог произойти по ряду причин.

Во-первых, пять основных экзогамных единиц (современные 5 родов) авамских нганасанов, несомненно, существовали и в течение всего этого периода. Таким образом, вопрос не столько в сокращении количества экзогамных единиц, сколько в распространении некоторых фамилий

[1] Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1938, стр. 104.

[2] Многие группы коренного населения Сибири получили фамилии уже в XVII в., но в Мангазейском уезде это было сделано только в XVIII в.

на эти целые экзогамные единицы, превратившиеся уже в XVIII в. в экзогамные роды единого племени.

Во-вторых, наряду с этими пятью основными родами, среди авамских нганасанов в XVIII и XIX вв. и, может быть, в XVII в. были и другие, которые затем вымерли.

Нам известны три таких вымерших группы в составе авамских нганасанов.

1. В XVIII в. одна авамская женщина была выдана замуж за ненца (юрака) рода Ламбай. После смерти своего мужа она вернулась обратно к нганасанам. Ее сыновья от мужа-ненца образовали род «Юря-фонка» (по окладной книге 1768 г. «род» Юраков, см. выше). Этот род вымер в начале XX века.

2. В начале XX в. у авамских нганасанов вымер небольшой род Тонида (Ботадины), происходивший, как говорят, от примкнувшего к нганасанам рода Чуначера — энца или ненца.

3. Нганасаны помнят, что у них была «порода» Сонфокиных, впоследствии вымершая. Говорят, что основателем ее был шаман Сонфока. Повидимому, Сонфокины были по происхождению из чуначеров, так как в 1768 г. Мудука Сонфокин был «князем» авамских нганасанов.

С вымиранием этих групп, естественно, исчезли и их фамилии.

Прослеживая происхождение отдельных групп народностей Северной Сибири по документам и по их генеалогиям, можно установить, что происхождение современных, иногда довольно многочисленных родов восходит обычно к сравнительно небольшому числу мужчин, живших 150—200 лет тому назад. В то время, когда жили эти предки, конечно, в их родах были и другие мужчины, помимо них, но чем больший промежуток времени удавалось проследить, тем меньше обычно оказывалось тех мужских предков, от которых произошла современная изучаемая группа.

Этот процесс, видимо, происходил и у нганасанов, и это, конечно, привело к сокращению числа фамилий. Часть фамилий просто забывалась, и потомки их начали носить или прямое родовое название (Чуначера, Нгомде) или принимали фамилию, начавшую преобладать в данном роде. Например, в роде Чуначера, члены которого все носят и сейчас фамилию Чуначчар, можно различить потомков Хало (Каменевых) и Курсимы Топудина; в роде Чуначера не все восходят к Турудакиным, хотя весь этот род имеет фамилию Турдагин. Современные нганасаны рода Нгомде, вероятно, восходят, главным образом, к Пироговым и Белоглазовым окладной книги 1768 г.,[1] а потомки Батаевых, видимо, вымерли, и т. д.

Возглавлял авамских нганасанов в 1768 г. только один князь — вышеупомянутый Мудука Сонфокин. Даже потомки Пьяка и Батая — Батаевы — числятся уже «рядовыми». Консолидация племени к этому времени закончилась. Во главе единого племени стоял один «князь».

В окладной книге 1768 г. есть одна деталь, на которую следует обратить особое внимание. Список «авамских некрещеных самоядей» начинается в ней таким образом: [2]

---

[1] Впрочем, у авамских нганасанов нет представления о предке-эпониме рода, в противоположность вадеевским нганасанам, тунгусам и другим народам северной Сибири. То, что было сказано выше о происхождении их родов из прежде самостоятельных больших экзогамных групп типа фратрий, объясняет эту особенность.

[2] ЦГАДА, Снб. приказ, кн. 1648, лл. 14 об., 15.

	(возраст)
Род Сонфокиных	
1. Князец Мудука Сонфокин	45
у него дети	
2. Монюка	20
3. Лонфа	18
Рядовые, написанные в прежнюю перепись	
4. Нотида Батаев	65
у него сын	
5. Черсука	5
6. Дютуму Батаев	30
у него сын	
7. Ломида	4
8. Юкагирь Фунсота	33
у него дети	
9. Басука	9
После переписи рожденной	
10. Сомновы	3
Род Ломов	
Бутуранты Ломова дети	
11. Нивока	35
	и т. д.

Таким образом, после князца и его семьи и богатой «аристократической» семьи Батаевых, список собственно «рядовых» нганасанов открывается семьей некоего Фунсоты, который назван юкагиром.

Возникает вопрос, чем можно объяснить слово «юкагир» в документе XVIII в., относящемся к авамским нганасанам? Возможно, что члены ясачной комиссии 1768 г. по Енисейской провинции поинтересовались происхождением авамских самоедов, а последние, в XVIII в., вероятно, уже умевшие говорить по-русски, дали на этот счет разъяснения, употребив название юкагир для народа, от которого, по их мнению, они произошли. Как мы увидим ниже, о своем происхождении авамские нганасаны помнили еще в наше время, но только забыли название «юкагир». Но возможно, что Фунсота был юкагиром, откуда-то пришедшим к авамским нганасанам. Дело в том, что слово *фунса* значит по-нганасански «чужеземец», а имя Фунсота можно перевести «чужеземный».

С другой стороны, отдельные семьи народов Севера, переселяясь куда-нибудь, часто имели в виду какое-либо родство с населением того района, куда они направлялись. Поэтому, если Фунсота был пришлым юкагиром, то обстоятельство, что он вошел в состав авамских нганасанов, а не присоединился к затундрянским якутам или долганам, свидетельствует о том, что какие-то юкагиры осознавали свое родство с предками нганасанов.

На этом мы заканчиваем рассмотрение образования племени авамских нганасанов по документальным историческим материалам. Теперь мы должны выяснить, какие сведения дает нам о происхождении нганасанов этнография и, в частности, фольклор.

Предания нганасанов о своем происхождении

Основной легендой на эту тему, известной почти каждому нганасану, является рассказ о их приходе с северо-востока, с «низа». Нам известно пять записанных ее вариантов.[1] Все они дают общую канву предания.

[1] Два записаны мною лично (один из них опубликован, см.: Легенды и сказки нганасанов, Красноярск, 1938, стр. 21—22), два записаны А. П. Лекаренко и одно А. А. Поповым, любезно предоставившими их в мое распоряжение.

различаясь лишь большей или меньшей подробностью и деталями. Привожу содержание этого предания, учитывая все его варианты.

Предки авамских нганасанов жили где-то на восток от их современного местожительства, за большой рекой (или за большой водой). Занимаясь охотой на диких оленей, они ходили далеко за эту воду, в ту сторону, где они живут сейчас. Они тогда одевались иначе и, в частности, носили такие же распашные короткие парки, какие сейчас носят их женщины. Они были дикими воинственными людьми, хорошими стрелками из лука. Сетей они не знали и рыбу кололи копьями. Однажды они решили не возвращаться обратно за «большую воду», а остаться на местах своей летней охоты. Иногда это решение объясняют тем, что «большая вода» не замерзла во-время, а иногда даже тем, что эта «большая вода» неожиданно появляется на их обратном пути.

С мест своей летней охоты они идут на юго-запад («вверх») и находят хантайских самоедов сомату, у которых они просят себе жен. Сомату отказывают, и около сопки Камагу (в 2—3 км от р. Дудыпты близ станка Старый Бархатовский) происходит бой.

Предки нганасанов прогоняют сомату за Пясину (или даже за Енисей). Затем они мирятся и обмениваются девушками. Часто рассказывается, что бой у сопки Камагу был не только с сомату, но и с юраками (ненцами), а иногда — что только с одними юраками и что потом юраки снова приходили в землю нганасанов и снова были побиты. От женщин-сомату нганасаны получили свою современную одежду, потому что те другой шить не умели. Затем юраки нападают на сомату, а последние приглашают на помощь нганасанов, в частности Тими-хоти.

Обычно нганасаны говорят, что «с низу» из-за «большой воды» пришли предки всех пяти родов, но иногда род Нгамтусо исключается и речь идет только о четырех родах, от каждого из которых отдается сомату по одной девушке. (В отношении рода Нгомде одновременно утверждается, что он всегда жил на Таймыре, см. выше).

В заключение рассказывается о приходе русских и о том, как, увеличив власть «князя», русские прекратили междуусобицы среди нганасанов.

Иногда сюжет последней войны с юраками разрабатывается как самостоятельный, героем которого является Тими-хоти (см. выше), и добавляется история еще одного столкновения с юраками, героем которого является Сангуды Чупанчера. Особняком обычно стоит легенда о Соймусыне и его столкновениях с ненцами и тунгусами.

В заключение вводится также эпизод об убийстве 30 или 12, или 7 казаков (воспоминание о событиях 1666 г.).

Обязательными элементами всех вариантов этого предания является: приход «с низа» вследствие ухода на охоту за дикими оленями за «большую воду», встреча с сомату, бой у сопки Камагу, оттеснение сомату, брачные связи и усвоение языка и культуры последних. Этнической принадлежности пришельцев легенда не сообщает.

Род Нгамтусо в числе родов, пришедших «с низа», вставлен, без сомнения, впоследствии. Как мы уже указывали, более осведомленные нганасаны прямо говорили, что нгамтусо пришли «с тазовской стороны», а наиболее консервативные даже считали их не нганасанами, а сомату. Юраки (ненцы) вставлены в легенду о происхождении нганасанов, вероятно, тоже впоследствии, под влиянием впечатлений от стычек с ними на Енисее. Даже в XVII в. юраков на Таймыре не было.

А. П. Лекаренко в 1927 г. записал у нганасанского шамана рода Нгамтусо Дюфадэ Костеркина одно предание о происхождении нганаса-

нов совсем особого рода. Оно начинается с мифа о появлении первых людей, а затем рассказывается о приходе предков нганасанов сперва на реку Пясину и последующем переходе части их на реку Таймыр. В этой легенде нганасаны приходят с юго-запада, т. е. движение их дается в противоположном направлении. Кроме того, как мы знаем, обычно рассказывается, что нганасаны приходят на Таймыр, охотясь за дикими оленями, а в легенде Дюфадэ предки нганасанов до прихода на Пясину имеют оленей, которых держат на привязи. Но два оленя убегают, и так появляются дикие олени, т. е. дается концепция совершенно другого характера. Эта легенда отражает, вероятно, появление на Енисейском севере самоедов-оленеводов, которыми были поглощены аборигены, в частности «вороны», предки Дюфадэ.

Что же касается предания о приходе предков нганасанов с востока, то оно в основном, по нашему мнению, имеет в виду приход на Таймыр из-за Хатанги тавгов, т. е. предков родов Чупанчера и Нинонде. Липанчера и Нгомде в него, вероятно, включены позднее, когда представление о разной истории родов авамских нганасанов стало забываться. По этой причине в него теперь вставляют и род Нгамтусо. «Самоедами сомату», которых предки тавгов, по преданию, встречают после прихода на Таймыр, вероятно, являются предки рода Нгомде — «пясидские самоеды».

В этом предании отражен и ранний этап истории тавгов, когда они, в результате постоянного контакта и брачных связей с «пясидскими самоедами», восприняли самоедский язык и тот ряд сходных элементов материальной и духовной культуры, который характерен сейчас для нганасанов и энцев.

Отмеченные Г. И. Прокофьевым слова, отсутствующие в ненецком языке и являющиеся «наследием, сохранившимся в нганасанском диалекте из самоедского языка Саянского нагорья»,[1] вероятнее всего внесены в нганасанский язык именно кураками и «пясидской самоядью».

Предание о войнах с «шитолицыми»

Кроме основного предания о происхождении, изложенного выше, у нганасанов имеется еще особый цикл преданий, которые они тоже рассказывают в ответ на просьбу сообщить, что-либо о своем прошлом. Более 30 текстов этого цикла, записанных до сих пор, являются легендами того типа, которые можно объединить общим названием «преданий о войнах с ,,шитолицыми''».

Эти предания напоминают фольклор северных якутов и северо-западных тунгусов, известный под названием «Оленекского хосунного эпоса», распространенный от Хатанги до Яны.

Хотя сюжеты нганасанских легенд о войнах с «шитолицыми» очень разнообразны, в особенности в деталях, их можно разделить на пять основных групп.

1) Тундровый тунгус охотится на диких оленей около гор к югу от тундры. Из гор с юга к нему приходит пешком татуированный, дословно *хоро-сочэма* (*фора-сочэма*), т. е. «шитолицый», лесной тунгус и остается ночевать. Хозяин чума угадывает намерение гостя убить его вместе с семьей, принимает меры, подкарауливает его вне чума и в ночном единоборстве оказывается победителем. Недалеко от своего чума, в горах, тундровый тунгус находит нарту своего гостя, котлы с жиром (иногда человечьим), лук, пальму и привязанную к нарте собаку. Есть

[1] Языки и письменность народов Севера, ч. I, М.—Л., 1937, стр. 55.

варианты, где такие лесные тунгусы приходят один за другим и третий убивает хозяина чума. Только сын последнего убегает в тундру и затем, собрав соплеменников, идет мстить. Иногда тундровый тунгус после своей победы над лесным тунгусом находит в тундре самоедов сомату и присоединяется к ним, или, наоборот, самоед сомату приходит к тундровому тунгусу и поселяется с ним. В некоторых вариантах или сам тундровый тунгус, или самоед сомату забывают на стойбище топор и отправляются за ним. На покинутом стойбище оказывается «дикий тунгус», от которого приехавший спасается только благодаря быстроте своего верхового оленя. Верхового оленя самоеду сомату в таких случаях дает его друг, тундровый тунгус.

2) Самоед сомату охотится на диких оленей близ гор к югу от тундры. В его отсутствие приходит *хоро-сочэма* лесной тунгус, по имени Чинчпр,[1] и похищает его жену. Затем самоед встречается с тундровым тунгусом, который берется помогать ему. Они оба идут на юг, убивают похитителя и его многочисленных людей и освобождают жену самоеда. Из чувства благодарности самоед дарит тундровому тунгусу свой металлический панцырь. Затем тундровый тунгус или присоединяется к самоедам, или его впоследствии убивают лесные тунгусы, а уцелевшие члены его семьи присоединяются к самоедам.

3) На берегу большой реки в лесотундре в полуземлянке (голомо) живет бедный старик, тундровый тунгус (или иганасан) со своими сыновьями. Этот старик — шаман, имя его Лакуна. Старших его сыновей, в том числе одного по имени «Красные лыжи», убивают на охоте на диких оленей лесные тунгусы. Старик умирает. Дальше сюжет имеет два варианта: а) сыновья Лакуны (обычно младшие) уходят в землю шитолицых лесных тунгусов и живут с ними. Тунгусы пытаются их убить. Но сыновья Лакуны истребляют этих тунгусов, освобождают находившихся в плену у лесных тунгусов своих соплеменников и в конце концов уходят в тундру; б) после смерти отца братья поселяются на этой же реке, ниже по течению, на «поколке», где они убивают много диких оленей. К ним верхом на оленях приходит большая орда лесных тунгусов. Братья некоторое время живут с ними, но затем братья истребляют этих лесных тунгусов. После этого братья находят соплеменников, идут вместе с ними в землю лесных тунгусов и освобождают своих невесток. По дороге в землю лесных тунгусов братья убивают душу тунгусского шамана, сидевшую в виде сокола на вершине дерева.

4) На охотящихся в лесотундре на диких оленей тундровых тунгусов ночью нападают приехавшие верхом на оленях татуированные лесные тунгусы. Затем тундровые тунгусы, иногда в союзе с самоедами, идут мстить лесным тунгусам и истребляют их, за исключением, обычно, одного неуловимого тунгуса в белой песцовой парке.

В этих преданиях почти всегда имеются такие детали, как старик шаман-провидец, душа вражеского шамана в виде птицы на высоком дереве, дикие олени, переплывающие реку и оказывающиеся замаскированными мстителями, прыжок преследуемого тунгуса через реку и рана в пяточное сухожилие и т. п. детали, характерные для Оленекского хосунного эпоса.

5) Здесь мы имеем несколько вариантов, объединяемых лишь тем, что во всех них играют важную роль медведи. а) У старика шамана —

[1] Ср. Чэмпэрэ, Чынгхара, Чимкэрэ Оленекского хосунного эпоса, а также родоплеменное название Чинагир (Чинигир) или Синигир, которое в XVII в. имели тунгусы, обитавшие в верховьях рек Анабары и Оленека.

тундрового тунгуса (очень напоминающего Лакуну) медведи воруют рыбу. Старик пляшет с медведем и во время пляски убивает его. Затем татуированные лесные тунгусы или нападают на старика, или собираются напасть на него. В первом варианте он истребляет их в бою. В одном таком предании старик прямо назван Липанчера. Во втором случае старик убивает лося с железной шерстью, убивая этим главного шамана лесных тунгусов. б) Медведи убивают тундрового тунгуса-охотника. Его сыновья поселяются с лесными тунгусами, но затем убивают их, в том числе и лесного тунгуса-кузнеца, уходят в тундру, и там уцелевший сын охотника тундрового тунгуса поселяется с самоедами и берет от них себе жену. в) Семью охотящегося за дикими оленями лесного тунгуса и его самого убивают другие лесные тунгусы. Уцелевшего мальчика воспитывают медведи, живущие так же, как люди. Мальчик вырастает и, следуя советам старого медведя, истребляет своих врагов. Затем сын воспитанника медведя поселяется с тундровыми тунгусами в лесотундре, откуда вместе с самоедами совершает еще один поход на лесных тунгусов.

Этим кратким изложением мы не исчерпали даже основного содержания этих легенд, не говоря уж о деталях. Предания эти настолько популярны, что их знает каждый нганасан и их можно было записать каждое не в 3—4 или 5—6 вариантах, а буквально в десятках.

В этих преданиях для нас сейчас интересно следующее.

1. Хотя эти предания считаются настоящими нганасанскими (это часто подчеркивается), главными действующими лицами в них являются какие-то тундровые тунгусы.

2. В этих преданиях имеются тундровые тунгусы, на стороне которых целиком симпатии нганасанов, имеются враги *хоро-сочэма* — лесные тунгусы — и имеются самоеды сомату. Сами нганасаны в этих преданиях, как правило, отсутствуют, или появляются в некоторых, безусловно поздних, вариантах вместо самоедов сомату или тундровых тунгусов.

3. Типичной ситуацией в этих преданиях является союз тундровых тунгусов и самоедов сомату против лесных тунгусов, нападающих на них с юга.

Охота на диких оленей проходит красной нитью через все такого типа предания нганасанов.

В Оленекском хосунном эпосе мы тоже имеем две враждующие стороны. Одна, олицетворенная Юнгкэбилем и его братом Эджен-хосуном, живет в тундре и лесотундре и подвергается нападению. Другая, олицетворенная Урэном или Чэмпэрэ и их людьми, нападает с юга.

В нганасанских преданиях о войнах с шитолицыми место Юнгкэбиля и его братьев занимают тундровые тунгусы («долганы», по современному толкованию нганасанов), место Урэпа и Чэмпэрэ и их людей *хоро-сочэма* 'шитолицых' — лесные тунгусы во главе с Чинчпром.

Оленекский хосунный эпос в разных районах своего распространения был, видимо, связан с конкретными локальными историческими событиями. Исчерпывающий его анализ выходит за рамки данной работы. Но у нганасанов его значение не подлежит сомнению. Они, вернее их предки — тавги и тидирисы, отразили в нем выдержанные ими межплеменные войны, свое отступление в тундру и присоединение к самоедам. Осмысление героев эпоса как «долган» является, разумеется, позднейшим, когда сами тавги и тидирисы превратились в самоедов и утратили представление о том, что они в свое время были тунгусами. В то же время — отметим это особо — нганасаны ни в коем случае не считали современных

долган своими родственниками. Что касается самоедов сомату, фигурирующих в этих преданиях, то под ними подразумеваются в первую очередь предки рода Нгомде «пясидские самоеды».

Таким образом, данные фольклора подтверждают наличие тунгусских элементов в составе предков авамских нганасанов, т. е. подтверждается тот вывод, к которому мы пришли путем анализа исторических материалов. Какие, конкретно, предания связаны с происхождением тавгов, т. е. отражают их историю, а какие — тидирисов, сейчас сказать трудно. Можно лишь предположить, что те предания, которые ближе к типичным оленекским преданиям, принесены в нганасанский фольклор тавгами, наоборот — те предания с героями тунгусами, которые не имеют параллелей на Оленеке, вероятно, являлись фольклорным багажом тидирисов как тунгусов более западных, культура которых, и в том числе фольклор, складывались в других условиях.

Топонимика и лексика

Топонимика на территории нганасанов довольно сложная. В настоящее время большинство рек здесь имеет два, а иногда и три названия: русское, нганасанское и якутское. Но есть группа больших рек, которые называются одинаково на всех этих языках и названия которых объясняются данными тунгусского языка или существуют в тунгусских районах.

Река Таймыр, или Таймураму, имеет тезку в реке Таймуре, большом левом притоке реки Нижней Тунгуски. Название Таймыр — Таймура нганасаны перевести не могут, но говорят, что она получила свое название от того, что на ней добывалось много диких оленей, рыбы, что это богатая, обильная река. Таймыр действительно был самым основным районом добычи дикого оленя. От устья Горбиты до впадения Таймыра в озеро Таймыр насчитывалось десять «поколок». Такого количества не было ни на какой другой реке, кроме, вероятно, Оленека. По-тунгусски *тамура* значит «дорогой», «ценный».[1] Нам название *Таймура* тунгусы переводили как «дорогой, обильный, щедрый». По-нганасански название реки Таймыр произносят — *Таймураму*; *амо*, *амут* — по-тунгусски «озеро». Слово *амо* часто добавляется к названиям озер или рек, текущих через озеро. Так, река и озеро Хантайка называются *Путор-амо*. Следовательно, и река Таймыр, протекающая через озеро Таймырское, по-тунгусски должна была бы называться *Таймур-амо*, что вполне соответствует нганасанскому *Таймураму*.

Река Логата, приток Таймыра справа, является главным районом летних кочевок нганасанов V маршрута. На устье ее находится самая большая поколка, а также самое богатое место подледного промысла рыбы. Название *Логата* нганасаны данными своего современного самоедского языка также перевести не могут, но говорят, что она получила свое название от того, что здесь особенно много добывали диких оленей, так что «вся она была установлена вешалами для сушки мяса». По-нганасански вешало для сушки мяса называется *тэдэр*, но по-тунгусски — *логан*. Суффикс *та* или *да* (*нда*, *нгда*) обычен в тунгусских названиях рек и озер (Чангада, Чавида, Пигода, Хурингда, Агата, Мурукта и т. д.).

Река Горбита (иногда Гормида) — тоже один из излюбленных районов летних кочевок нганасанов I маршрута. Близ ее устья на р. Таймыр

[1] Эвенкийско-русский словарь. М., 1940, стр. 123.

находятся две поколки. Сейчас нганасаны слово *горбита* перевести не могут, но говорят, что это название обязано своим происхождением тому, что по Горбите промышляли линных гусей. «Головы гусей торчали здесь, как лес». По-нганасански место добычи гусей — *дептулуто*. По-тунгусски *гор* значит — «линька птиц», *горкит* — «место линьки птиц», *гормими* — «охотиться во время линьки птиц» и т. д.[1]

Происхождение названия реки Янгоды, главного района летних кочевок нганасанов *IV* маршрута, объясняли тем, что «она течет среди безлесных хребтов». По-нганасански безлесный хребет *ходя* (*ходя*).[2] По-тунгусски *янг* значит «безлесное плато», «сопка», «голец».

Название одного из самых верхних больших притоков Таймыра справа, куда нганасаны *IV* маршрута ходят для охоты на диких оленей, реки Дёгадё (по-якутски Луктах), нганасаны объясняют таким образом. В старину была стычка между предками нганасанов и самоедами сомату. Отступая, «сомату перешли эту реку». При этом нганасаны ссылались на то, что по-энецки река — *яха* (*дяха*). Но оказывается, что по-тунгусски это название разъясняется совсем точно: *дяга-си-м* значит именно «переехать реку».[3] Название реки Авам по-тунгусски значит «широкий» (о материях, о ткани),[4] т. е. в смысле «широкая полоса».[5]

Название реки Хатанги тоже является тунгусским. Оно совпадает с названиями рек Нижней и Подкаменной Тунгусок (Катанга). Река Хета, приток Хатанги, кроме своего самоедского (энецкого, ср. реки Большая и Малая Хета — притоки Енисея ниже г. Дудинки) имеет и тунгусское название — Лама.

Таким образом, названия больших рек Таймыра не только оказываются тунгусскими, но нганасаны в отношении ряда их даже помнили значение этих названий, хотя сами по-тунгусски уже не говорили.

Но такое положение имеет место только в отношении территории *IV* и *V* маршрутов и, отчасти, *III* маршрута. Все территории *I* и *II* маршрутов находятся уже целиком в зоне самоедской или, в более южных частях их, русско-якутской топонимики.[6]

Современные тунгусы появились в Затундре только в XVIII в. и занимают лишь ее южную окраину («камень»). На Логате, Горбите, Дягадё, Янгоде они не кочевали. Правда, сейчас они занимают верховье Авама, но это название существовало и в XVII в., а тогда на Аваме жили только предки нганасанов. Не приходится сомневаться в том, что предки нганасанов тавги принесли на Таймыр эту тунгусскую топонимику. Г. Н. Прокофьев приводил нганасанские слова *нямы* 'самка оленя' и *турку* 'парта', которые имеют то же значение в тунгусских диалектах.[7] Сюда можно добавить и слова *сатэра* 'песец', у тунгусов — *чатара*, у энцев — *сэроко*, *сэдоро*, а у ненцев — *нохо*. Но самое интересное, что название дикого оленя, главного источника существования предков нганасанов, прибли-

---

[1] Эвенкийско-русский словарь, стр. 61, 133.

[2] Название горных юкагиров «ходынцев» (*ходейджил*), вероятно, тоже восходит к этому слову.

[3] Эвенкийско-русский словарь, стр. 46.

[4] Там же, стр. 10.

[5] Раньше нганасаны р. Дудыпту, ниже устья Авама, называли Авамом. Дудыпта же в своем нижнем течении действительно очень широка.

[6] Впрочем, большинство последних имеет и нганасанские названия. Например, река Кыстыктах называется *Норка-дико-бигай*, т. е. «Медвежьего яра река», Самоедская речка — *Ня-бигай* и т. д.

[7] Этногония народностей Обь-Енисейского бассейна. Сб. «Сов. этнография», 1940, вып. III, стр. 75, примеч. 4.

жается у них к тунгусскому названию и не имеет ничего общего с самоедским. По-нганасански дикий олень *бахи* — *бафи*, у тунгусов — *баё-н*—*бэю-н*, у ламутов *бую-н*,[1] а у энцев — *кэрэ*—*кэдэ*, у ненцев — *илебць*.

Нганасаны иногда любили щегольнуть, как они говорили, «старинными» словами. Рассказывая предание, они вкладывали в уста героя обращение к убегающему раненому дикому оленю: *боёна*! Сушеное мясо они часто называли *уликта*, и т. д. Все эти слова оказывались тунгусскими. Имя старика шамана Лакуны, одного из своих предков, нганасаны переводили — «чахоточный». Таким его рисует и текст предания. По-тунгусски *лэкин* — «чахотка».[2] Имя сына Лакуны «Красные лыжи» по-нганасански — *Хула-тута* или *Дюрама-тута*; «красный» по-нганасански (по Кастрену) — *ябакуа*, «лыжи» — *тута*; по-тунгусски «красный» — *хула-ма*.

В предании о первом шамане нганасанов (тоже не самоеде, а тундровом тунгусе) есть такой эпизод. Когда герой предания истребляет лагерь шитолицых лесных тунгусов, из последнего маленького чума выходит работник лесных тунгусов Нюхой и поражает героя стрелой, так что ему приходится спасаться бегством. Этот Нюхой оказывается был «русский лекарь», шаман. В конце концов герой, пустив в ход свои шаманские силы, все-таки побеждает Нюхоя, но не без труда. По объяснению рассказчика, тоже шамана, Того Нгомде, Нюхой нюхал табак и отсюда его имя. Понятно, что в предании о первом шамане присутствие русского лекаря и объяснение его имени русским словом «нюхать» является более чем сомнительным.

В Оленекском хосунном эпосе у Урэна или Чэмпэрэ часто имеется работник — Нючча, т. е. «русский» (по-якутски).

Несомненно, что русский работник, лекарь Нюхой в предании нганасанов и работник Нючча оленекских якутов — это один и тот же персонаж.

По-ламутски якут — *нёка*.[3] Мы это слово записали в 1945 г. для томпонских ламутов *нюхо*. Таким образом, и лекарь Нюхой у нганасанов, и работник Нючча Оленекского эпоса, вероятно, были якутами. Но в одном случае предки нганасанов, сохранив первоначальную форму названия, забыв уже свой прежний язык, истолковали его от русского слова «нюхать», а в другом — рассказчики-якуты, тоже не понимавшие его, сблизили его с названием *нючча* («русский») — и тоже получили «русского работника».

Можно предполагать, таким образом, что и предания нганасанов и Оленекский хосунный эпос в целом первоначально рассказывались на близком к ламутскому языке и что оформление эпоса произошло в эпоху, когда якуты уже появились среди тунгусоязычных племен северной Сибири.[4]

Имя князца тавгов XVII в. Удамула или Адамула (Адамыля) имеет явно тунгусский характер. Для тунгусов вообще характерен, при образовании собственных имен мужчин, суффикс *вул*.[5] Звука *в* в нганасанском

---

[1] В. Левин. Краткий эвенко-русский словарь. М.—Л., 1936, стр. 22.

[2] Эвенкийско-русский словарь. Л., 1934, стр. 123.— Понганасански *лаку* — «тунгусский меч» (Castren, ук. соч., стр. 55), т. е., вероятно, пальма. Так как в молодости Лакуна был «великим воином», то это имя к нему тоже подходит. Но так или иначе — оба варианта истолкования имени Лакуна связываются с тунгусами.

[3] В. Левин, ук. соч., стр. 82.

[4] До якутов этот раб-работник был, вероятно, юкагир. Мы позволим себе к этому вопросу вернуться еще раз в другой работе.

[5] Эвенкийско-русский словарь, стр. 194.

языке вообще нет и вместо него они произносят обычно звук *м* или *б*. По-тунгусски имя *Адавул* означает «увертливый».[1]

Для обозначения тунгусов и долган у нганасанов служит слово *ася* (ед. число), *адя—ал* (мн. число). Кастрен истолковывает это слово как «младший брат»,[2] очевидно, по созвучию с *нгадя—ма — нгая—ма* 'младший брат, сестра'. Кастрен, как известно, имел дело с самыми западными нганасанами, у которых имеется энецкая тенденция к утрате начального *нг* и *н*. У восточных нганасанов *адя* и *нгадя* смешаны быть не могут. К. М. Рычков производил нганасанское *ася*, *ая* от эвенкийского *ая* 'добрый, хороший'.[3] Вряд ли такое объяснение приемлемо.

Бассейн среднего и нижнего течения р. Оленека в XVII в. занимало тунгусское племя, которое русские называли адян-ы, азян-ы, озян-ы. Потомками этого племени являются долганы родов Эдян и Каранто (в 1926 г. — 323 чел.), объякученный тунгусский «род» в районе Булуна—Эжанцы (в 1897 г. — 70 чел.), Эженский род в Кангаласском наслеге Булунского округа (в 1916 г. — 69 чел.), всего около 500 чел. Около 1645 г. только в трех родах племени адян—Галанцевом (Шаньянском), Газиевом и Каратунском — было 85 ясачных людей, т. е. около 350 чел. всего населения. Кроме того в нем может быть были еще роды Немнин и Хидризин. По данным И. С. Гурвича, в этом племени было до 500 чел. обоего пола.

Кастрен название долган «Эдян», живших в его время у оз. Пясина, писал «Адян»,[4] т. е. так же, как писали это название и русские на Оленеке в XVII в. Естественно предположить, что предки нганасанов соседили с адянами и их название перенесли на всех тунгусов.

Чтобы соседить с адянами, предки нганасанов тавги должны были жить между Хатангой и устьем Оленека, в бассейнах рек Анабара и Попигая. Как мы знаем, тавги именно там и жили.

Современное население низовьев р. Попигай и тундры между ней и Анабаром заходило летом на полуостров Таймыр для охоты на диких оленей. Для этого двигались в тундру на северо-запад, переходили по льду низовья Хатанги и шли в глубь Таймыра до озера Портнягина, в бассейны рек Бол. Балахны и других. Этим же путем возвращались назад. Видимо, предки тавгов из-за Хатанги заходили на Таймыр для охоты на диких оленей этим же путем (отсюда и тунгусская промысловая топонимика Таймыра, о чем упоминается выше). Когда они перестали возвращаться за Хатангу, т. е. «вниз», а пошли из тундры в леса бассейна Боганиды и самой Хеты, т. е. «вверх», тогда сложился *VI* маршрут, по которому в начале XVII в. и кочевали, вероятно, уже тавги Адамуля.

Ко времени прихода русских за Хатангой, помимо адянов, тавги соседили еще с тунгусами чинагирами (синигирами). Повидимому, как мы уже указывали, их имеют в виду оленекские и нганасанские предания, говорящие о тунгусах, возглавляемых Чинчиром (Чинкирэ). Вероятно, вторжение воинственных чинагиров (синигиров) и заставило тавгов уйти на запад от Хатанги. Сейчас низовья Анабары заняты объякученными тунгусами Сидеми, в которых, как и в объякученных тунгусах наслега Бети, можно видеть потомков чинагиров (синагиров) XVII в.

Таким образом, в нганасанах слились крайние северо-восточные самоедские или осамоедившиеся группы и крайние северо-западные

---

[1] *Ада-га-м*, *ада-ва-м* 'увернуться от удара'.

[2] Эвенкийско-русский словарь, стр. 44.

[3] Енисейские тунгусы. Прилож. к журн. «Землеведение», 1917, стр. 30—31.

[4] M. A. Castren. Reiseberichte und Briefe, St. Petersburg, 1856, стр. 266. (Adjan).

тунгусские или отунгушенные группы. Победу при скрещении этих языков одержал самоедский, а из диалектов последнего — тавгийский, который и лег в основу нганасанского языка. Решение вопроса о том, как образовались северо-восточные группы самоедов (т. е. кураки и «пясидская самоядь»), связано с проблемой происхождения энцев. Этому сюжету мы предполагаем посвятить специальную работу. Нам остается сказать несколько слов о том, как могли сложиться те крайние северные тунгусские группы, осамоедившимися потомками которых являлись не только вадеевские, но и большинство авамских нганасанов.

Самоеды улдыча и юкагиры хулдича

Тунгусское и якутское название *самаиль, самайдар* (несомненно, заимствованное от русских) отражает современную самоедскую этническую принадлежность нганасанов, но вряд ли могло прилагаться к ним до прихода русских, когда они еще не были самоедами.

К. М. Рычков сообщает, что, по преданиям тунгусов, в прошлом самоеды (по контексту ясно, что речь идет именно о нганасанах) «занимали нынешнюю территорию северо-западной группы тунгусских родов (т. е. племени горагир, действительно живущего сейчас на территории, которую в XVII в. частью занимали тавги и тидирисы, — *Б. Д.*), которые и оттеснили самоедов в глубь тундры на север. . . судя по преданиям, тунгусам пришлось сражаться с самоедским племенем улдыга, у которых была в обычае татуировка. . . а самоедам. . . пришлось вытеснить чукчей. От племени улдыга и чукчей не осталось и следа, но и самоедские роды быстро вымирают».[1]

На Таймыре о чукчах рассказывают часто.[2] В нганасанских легендах чукчи иногда выступают наделенные совсем нечеловеческими чертами. По-ламутски *чукча* значит «злой дух». Повидимому, нганасаны сохранили кое-какие легенды об этих духах и само название — от своего тунгусоязычного (ламутского) прошлого. С другой стороны, кое-какие известия о чукчах могли проникнуть к нганасанам через родственную им тунгусо-юкагирскую среду. Что же касается легенды, записанной А. А. Поповым, в которой чукчи появляются за Хатангой, то она наверное относится к фольклору русских старожилов северной Сибири и навеяна русско-чукотскими отношениями на Колыме.[3]

Для нас сейчас в сообщении Рычкова интересно название *улдыга*. Мы предполагаем, что здесь имеется опечатка (их много в этой работе Рычкова). Вместо *улдыга*, вероятно, следует читать *улдыча*. Самоедами улдыча в данном случае могли быть только предки нганасанов тавги (и тидирисы). Как нам сообщил покойный Г. Д. Вербов, у энцев и ненцев сохранилось представление о том, что нганасаны раньше применяли татуировку. Слово *улдыча* объясняется тунгусским *хулди-ми* 'прошить ниткой', *хулдича* 'шитое, татуированное лицо'.[4] Начальный *х* в тунгусском языке часто отпадает. Например, *хунат — унат* 'девушка', *хуто —*

[1] Енисейские тунгусы, ч. I. М., 1917, стр. 10.

[2] А. А. Попов. Материалы по родовому строю долган. Сов. этнография, 1934, № 3—4, стр. 120—121; Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1938, стр. 22; Б. Долгих. Население Таймыра. Сев. Азия, 1929, № 2, стр. 54.

[3] Это настолько «колымское» по своему содержанию предание, что А. П. Окладников прямо относит его к Колыме (Очерки истории западных бурят-монголов. Л., 1937, стр. 326). Впрочем, может быть, какие-нибудь чукчи из района к западу от Колымы и забредали еще дальше на запад и были истреблены предками нганасанов.

[4] Эвенкийско-русский словарь, стр. 87.

уто 'сын'.[1] Следовательно улдыча могли быть действительно татуированными «самоедами».[2]

Но название *хулдича—улдыча* имеет другое, более определенное и интересное для нас значение. По данным В. Г. Богораза, «хулдича—тундренной—тунгусо-юкагир (у индигирских ламутов)».[3]

Имя этнической группы северной Сибири, образовавшись по какой-нибудь ее отличительной, но не обязательно исключительно ей принадлежащей особенности, затем может превратиться в имя собственное. Ламутское название юкагиров *булэн—болен*, несомненно, имеет в корне слово *булэ* 'болото', 'топь' 'тундра'. Мы имеем также ламутское и тунгусское *булэн* 'враг' и тунгусское *булэн-ми* 'вести войну', 'враждовать'.

Таким образом, название жителей тундр, болото, стало названием для врагов вообще и юкагиров — в частности.[4]

Тунгусо-юкагиры хулдича «Большой тундры» между Индигиркой и Колымой, по данным Иохельсона, сами себя называли водула́ми, т. е. юкагирами, и говорили на диалекте юкагирского языка. В конце XIX в. они состояли из четырех племен, возглавлявшихся каждое князцом, но образовывавших конфедерацию с общим «головой». В конфедерацию входили: *алаи* (1-й Алазейский «род») — юкагиры—аборигены Большой тундры; *дудки* (2-й Алазейский «род») — выходцы из оламученного юкагирского племени бассейна Индигирки; *ходейджил* (2-й Каменно-ламутский «род») — часть потомков оламученных юкагиров — «ходынцев» XVII в., выходцы с восточного берега Колымы; *вагариль — багариль* (Бетильский тунгусский «род») — считавшие себя выходцами «с якутской стороны». Видимо, это они в XVII в. в качестве юкагиров Петайского «рода» платили ясак в Усть-янском зимовье.

Таблица 14

Названия племенных групп	Численность (чел. обоего пола	
	1850	1859
Алаи	99	86
Дудки	58	45
Ходейджил	151	141
Вагариль	287	264
Всего . . .	595	536

Данные о численности составных частей конфедерации хулдича дает табл. 14.

В 1897 г. все 66 семей хулдича имели 1020 оленей. Как и нганасаны, они кочевали в меридиональном направлении. Летом в тундре они встречались с чукчами, зимой в лесотундре — с якутами и русскими.[5] В этнографическом отношении, в области духовной и материальной культуры.

[1] Там же, Введение, стр. XXV.

[2] Сходное название имело, правда, раньше тунгусское племя Чемдаль, а именно—Хуладаль, Хуладыгир. В 1640 г. тунгусы Непского зимовья мучугиры отошли «в Хулидыгиры на Лену реку». По-тунгусски *хули-ди-гир* 'береговые'. Племя Чемдаль официально называлось до 1824 г. Тетерской береговой волостью.

[3] В. Г. Богораз. Материалы по ламутскому языку. Тунгусский сб., Л., 1931, стр. 91.

[4] Название, близкое к *булён—болён*, а именно — *буляши—боляши* (очевидно, из эвенкийского *булэсэль*, бродяжничающие по болотам), имело в XVII в. тунгусское племя Нюрумняль к западу от Лены. Это племя вышло из района Нюрбы и представляло, вероятно, аборигенов Вилюя. Может быть, название *буляши* является свидетельством того, что юкагиры жили и к западу от Лены, даже на Вилюе.

[5] Характеристика «Хулдича» составлена по работам: В. И. Иохельсон. Бродячие роды тундры между Индигиркой и Колымой. Живая старина, СПб., 1900,

хулдича представляли (по Иохельсону) полное единство, хотя, по последним данным И. С. Гурвича, сохраняли два языка—тунгусский и юкагирский.

Нетрудно заметить, что приблизительно такое положение, какое сложилось у хулдича в XIX в., было у предков нганасанов в XVII в. Отдельные группы прёдков авамских нганасанов в начале XVII в. тоже имели особых князцов и только в дальнейшем слились в одно племя. Поэтому выяснить те составные части, из которых образовалось племя авамских нганасанов, представляет очень трудную задачу, в то время как у хулдича они были видны совершенно отчетливо.

Юкагиры хулдича напоминают самоедов улдыча не только историей организации их племенного самоуправления и слиянием образовавших конфедерацию групп в единое племя. И улдыча — самоеды и хулдича — юкагиры, несомненно, представляют собою остатки коренного населения, жившего на севере Сибири до прихода сюда самоедов и тунгусов. Таким аборигенным населением севера Сибири являются юкагиры. К востоку от Лены у хулдича и верхне-колымских юкагиров они сохранили даже свой язык. К западу от Лены они были полностью поглощены тунгусами, а затем, частично, и самоедами. Поэтому на западе в составе самоедов улдыча можно было обнаружить лишь тунгусов.

Необходимо заметить следующее. Хотя, судя по преданиям и топонимике, предки нганасанов были близки тунгусским (ламутским) племенам, у современных нганасанов, как уже указывалось, нельзя даже найти намека на отождествление себя с современными тунгусами или долганами. Даже наоборот, еще в 1926—1927 гг. чувствовалась некоторая отчужденность между нганасанами и соседними им тунгусскими этнографическими группами.

То же самое имело место к востоку от Лены. Целые юкагирские племена (ходейджиль, дудки, большая часть омолонских юкагир) оламутились. Отдельные группы ламутов (2-й Каменно-дельянский «род») стали юкагирами. И все-таки у юкагиров в сознании грань между ламутами и ими самими не подлежала сомнению, и между обоими народами существовала известная отчужденность, если не враждебность.[1]

Нет сомнений, что пришедшие с востока тавги не были первоначально самоедами. Но они хотя и говорили когда-то по-тунгусски, видимо, не были и тунгусами (ламутами) по происхождению. Остается предположить, что предки нганасанов были каким-то иным элементом, соседившим с тунгусами (ламутами), заимствовавшим от них в свое время язык, вероятно оленеводство и т. д., но сохранившим сознание своей обособленности от природных, коренных тунгусских племен.

Нганасаны твердо убеждены в том, что где-то на востоке от них живет тот народ, от которого произошли и отделились их предки. Почти каждый нганасан, с которым мы беседовали на тему о их происхождении, в свою очередь спрашивал нас, есть ли какие-нибудь сведения о том, что где-то на востоке имеются их родственники. Про западных самоедов, ненцев они в таких случаях и слышать не хотели.

вып. I—II, стр. 151—193; О н ж е. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора. СПб., 1900, стр. 198—225; W. J o c h e l s o n. The Jukaghir. New York, 1926, стр. 48—50; С. К. П а т к а н о в. Статистические данные. . . т. III. СПб., 1912, стр. 789; Памятная книжка Якутской области за 1863 г. СПб., 1864, стр. 120.

[1] В. И. И о х е л ь с о н. Бродячие роды тундры. . ., стр. 159; Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора. СПб., 1900, Введение, стр. X; стр. 97—98, 134—137, 209—210.

В частности, авамские нганасаны рассказывали, что «однажды один якут уехал далеко за Хатангу на восток. Проехав две большие реки, между которыми находилась страна «диких», «обросших волосами» тунгусов, он около чукоч нашел народ, от которого отделились когда-то предки «ня» (т. е. авамских нганасанов). Мужчины этого народа носят парки. . . вроде женских тавгийско-самоедских (т. е. застегивающиеся спереди), с воротником из песцового хвоста. Шапки у них из собачьей шкуры, с оленьим хвостом в виде султана надо лбом (как у тавгийских сокуев). Вернувшись домой (речь идет о якуте из бассейна Хатанги), якут заболел и, умирая, рассказал еще, что у того народа сохранились и названия всех пяти авамских кровных родов и что тамошний «князь» в разговоре с ним подтвердил, что когда-то часть его племени ушла на запад, и с тех пор неизвестно, что с нею сталось». Аналогичное предание о родственниках нганасанов, живущих около чукоч, мы записали в 1948 г. Только в этом случае путешествие на восток совершает не якут, а «юрак» (т. е. ненец).

Вероятнее всего, эти предания авамских нганасанов являются смутным представлением о юкагирах и отголоском сознания своего родства с последними. Тунгусов, долган, якутов нганасаны знают очень хорошо, и если бы они считали себя происходящими от одного из этих народов, то это им было бы нетрудно указать. Возможно, что сюда примешались и какие-нибудь сведения о хулдича (в последнее время ближайших к нганасанам юкагиров, сохранивших свой родной язык), полученные через какого-нибудь бывалого якута.[1]

Хулдича, как известно, соседят с чукчами, и в области их кочевок протекает р. Б. Чукочья. Это обстоятельство, может быть, в какой-то степени тоже способствовало жизненности легенд о чукчах на Таймыре и появлению колымского по колориту эпизода с чукчами за Хатангой, записанного А. А. Поповым.

Что касается деталей об одежде и шапках восточных родственников нганасанов, то, может быть, здесь сказывается какое-то воспоминание о древней одежде предков нганасанов. Впрочем, судя по фотографиям Иохельсона, у хулдича распашные парки, похожие на женские нганасанские и на долганские, а шапки их, действительно, напоминают женские шапки нганасанов.

Сравнительно-этнографические и археологические данные

К сожалению, в настоящее время мы не можем еще пользоваться более или менее уверенно данными сравнительного анализа материальной и духовной культуры нганасанов и юкагиров для решения интересующей нас проблемы. Необходима еще большая предварительная работа по сравнительно-этнографическому описанию народностей северной Сибири для того, чтобы установить характерные особенности отдельных народов, выделить то общее, что имеется в культуре целых групп народностей северной Сибири, установить заимствования и их источники, проследить распространение элементов культуры, их эволюцию и т. д.

При попытке разрешить генезис современной материальной и духовной культуры нганасанов сразу же является ряд вопросов.

[1] Возможно, что эту же легенду нганасаны рассказывали и членам I ясачной комиссии в 1768 г. и тогда прямо назвали своих восточных росдственников юкагирами (см. выше, стр. 63).

Так, например, сами нганасаны считают, что их современная одежда заимствована ими у энцев. Но с этой нганасанско-энецкой одеждой связан тунгусский способ ношения ножа, и вероятно, что эта деталь является древним общим достоянием культуры палеазиатов охотников-юкагиров, а от них — тунгусов, энцев, нганасанов и других, а не заимствована нганасанами у энцев. Это во всяком случае не ненецкий способ ношения ножа. Он очень неудобен при езде на санках при посадке на них слева, и ненцы говорят, что если быстро садиться на санки, с ножом у ноги по нганасанско-энецкой манере его ношения, то легко можно сломать ногу.

Сами энецко-нганасанские мужские «парки» (*лу*) представляют довольно загадочное явление. Это — глухая одежда с капюшоном, но короткая и совершенно непохожая на длинную ненецкую малицу. В частности, капюшон нганасанско-энецкой парки выкраивается вместе с частью спинки парки, тогда как ненецкий капюшон представляет просто шапку, пришитую к малице. Парки с капюшонами были на севере не у одних нганасанов. Иохельсон предполагает, что юкагиры, до того как они стали носить свою, современную ему, ламутскую одежду, имели глухую одежду «палеазиатского типа».[1]

Изучение покроя показывает, что нганасанская парка не связана с ненецкой малицей, а представляет более архаичный тип глухой одежды. Тогда как малица — это одежда саночных оленеводов, нганасанско-энецкая парка — это еще одежда пеших охотников. Если рассматривать нганасанскую парку спереди, то создается впечатление, что ее орнамент воспроизводит тунгусско-ламутский передник, существовавший также у юкагир во времена Иохельсона, и что вся она представляет распашную парку, у которой передник пришит к обоим бортам парки и, таким образом, получена современная глухая парка. Также и сзади орнамент и покрой *лу* чрезвычайно напоминают старинные тунгусские парки. С другой стороны лу нганасан похожа и на эскимосскую одежду.

Своеобразная энецко-нганасанская обувь без подъема — вероятно результат сравнительно недавней эволюции. Миддендорф дает рисунок нганасанского бакаря с явно выраженным подъемом. На женских нганасанских бакарях, которые, как и почти вся одежда нганасанов, белого цвета, по обеим сторонам голенища и вдоль ступни обязательно имеется темная полоса, такая же, как на белой обуви якутов и долган в бассейне Хатанги и далее на восток, вплоть до самой Лены, а также у юкагир тундры между Индигиркой и Колымой.

Нижняя одежда нганасанских женщин представляет собою комбинезон без рукавов. Спереди на этот комбинезон последовательно нашиты медные полумесяцы, числом до семи, целые гирлянды медных колец, трубок, трубка-игольник, огниво (кресало) на массивной цепочке, футляр для трубки, кисет и даже маленькие колокольчики. При каждом шаге женщины вся эта масса металла издает звон.

У юкагирских женщин в тундре, к востоку от Индигирки (известных нам хулдича), кожаный передник под паркой из оленьих шкур «увешан большими коваными медными и стальными кольцами. На поясе висит кресало. . . массивная оловянная или медная трубка с иглами. . . , трубка с вышитым кисетом. . . большой колокольчик, . . . к переднику привязаны еще блестящие кольца, изображающие, повидимому, солнце

[1] В. И. Иохельсон, ук. соч., стр. 126.

или луну. . . бубенчики и всякого рода „щелкунцы“ — весь этот наряд и звенит при каждом движении женщины».[1]

В довершение сходства можно указать, что комбинезон нганасанских женщин не имеет спинки и по существу представляет штаны, к которым пришит передник. Поверх его надевается парка, которая обычно во время пребывания в чуме не завязана, и, таким образом, все украшения передника остаются на виду, так же как украшения на переднике у вышеописанных юкагирских женщин.

Целый ряд других деталей быта юкагиров тундры к востоку от Индигирки тоже напоминает нганасанов. Такова поза юкагирок, сидящих на одном колене, приподняв другое, в отличие от мужчин, сидящих скрестив ноги; черная полоса на белой обуви и пр. Сходство было бы, конечно, еще больше, если бы хулдича не были крещены и не подвергались влиянию русской и чукотской культуры, а нганасаны не испытали бы самоедизации.

У нганасанов, как и у энцев и ненцев, мы имеем такую планировку площади чума, при которой жилыми являются обе стороны чума — налево и направо от входа, а место за очагом против входа является не жилым. Противоположностью этой планировке является тунгусская, при которой жилая площадь идет вдоль стен кругом всего чума и место за очагом напротив входа является самым излюбленным и почетным. У юкагиров хулдича и у ламутов мы также находим деление чума (правда у хулдича, в отличие от верхнеколымских юкагир, чум не конический, а типа яранги) на две половины с нежилой площадью за очагом против входа.

В качестве дополнительной подробности можно также указать, что летом вышеописанный ламутско-юкагирский чум типа яранги имел два входа друг против друга, по обе стороны очага.[2] Точно такое же явление имело место и и в нганасанском чуме, где летом он имел обычно два входа — один основной с юго-востока и другой — дополнительный, только летний — с северо-запада.

К этому следует добавить ряд языковых связей как в словарном составе, так, главным образом, в морфологии, обнаруженных в последнее время между самоедскими (в частности ненецким) языками и языком юкагиров.

Существует также мнение, что самоназвание тундровых энцев *маду* является вариантом названия *воду-л* (самоназвание юкагиров *хулдича*, соответствующее верхнеколымскому *одул*).

Серошевский описывает виденные им в Иркутском музее юкагирские снеговые очки — тонкую серебряную пластинку с двумя узкими щелями.[3] Точно такой же тип снеговых очков (наряду с другими) имеется и у нганасанов.

Сближает нганасанов и юкагиров то значение, какое в прошлом имела для них охота «на поколках», или (по-колымски) на «плавях». В одной нганасанской легенде прямо говорится, что предки нганасанов, в противоположность тунгусам, не умели охотиться с манщиком.

Юкагирский обычай удаления мяса с костей умершего шамана отразился в одной нганасанской легенде, где разгневанный дух огня (вернее «мать огня») умерщвляет шамана таким образом, что у него сползает,

---

[1] В гостях у юкагиров. Этнограф. обозрение, 1914, № 1—2, стр. 118.
[2] Устное сообщение М. Г. Левина.
[3] В. Серошевский. Якуты. СПб., 1896, стр. 328.

«как вареное», все мясо с костей. Юкагиры во время кочевок возили раньше изображение умершего шамана с его черепом в особом деревянном ящике.[1] У нганасанов «мать огня» возит схваченного ею шамана в деревянном ящике.

Юкагирский обычай называть родителей по имени старшего ребенка принят у якутов и долган бассейнов Хатанги, Анабара и у нганасанов.

Обдирание для забавы диких оленей живыми и следующее за этим возмездие в виде исчезновения диких оленей, как это рассказывается в легенде о маятах (см. выше), известно нганасанам и фигурирует и в юкагирском предании о причинах исчезновения оленей на Колыме.[2] Этот эпизод вообще свойствен преданиям тунгусов об аборигенах, живших к северу от них.

Весною, перед откочевкой в тундру, нганасаны сооружали ворота из каменных плит. После камлания шамана сквозь эти ворота проходили все присутствующие.[3]

Иохельсон описывает сходный обычай у юкагиров. «Когда весной по насту юкагиры отправляются на промысел лосей (. . . диких оленей), они устраивают арку из двух деревьев с перекладиной. На арку вешают шкурки белки, зайца или лисицы, украшают ее разноцветными тряпками, лентами, крашеными оленьими волосами и другими жертвами, и, одетые в дорожное платье, вооруженные лыжами и посохами, юкагиры проходят через арку. . .».[4]

Связи культуры нганасанов с культурами северо-восточной Сибири несомненны. Рассматривая в сентябре 1945 г. в Якутском музее мумифицированный труп женщины-якутки из старинного погребения, мы не могли не изумиться сходству деталей ее одежды с одеждой долган и нганасанской погребальной. На поясе покойницы в Якутском музее были подвешены штампованные круглые медные пластинки, а по бортам ее одежды нашиты полоски кожи с рядами штампованных же медных бляшек из трех сливающихся кружков, совершенно аналогичных таким же украшениям, составляющим одну из необходимых принадлежностей женской нганасанской погребальной одежды, которые нганасаны изготовляют сами. При этом надо заметить, что в обычной женской одежде нганасанов верхнего пояса не имеется, но на погребальной он есть и при этом украшается серебряными и медными пластинками, такими же, какие имеются на наборных якутских поясах. Что касается бисерного орнамента на одежде покойницы (Якутский музей), то он в отдельных элементах имел долганский характер.

Ламутско-тунгусский характер древней якутской одежды был известен, но сходство ее с нганасанской погребальной было для нас совершенно неожиданным.

Обязательной принадлежностью женской нганасанской погребальной одежды являлись медные колокольчики, пришитые к ней. Эти колокольчики были характерны для женской одежды тундровых юкагир еще

---

[1] В. И. Иохельсон, ук. соч., стр. 145.

[2] В. И. Иохельсон. Очерк зверопромышленности и торговли мехами в Колымском округе. СПб.,1898, стр. 141 (сноска).

[3] Этот обряд нганасанов описан мною в отдельной работе (см.: Краткие сообщения Инст. этнографии, вып. XIII, 1951).

[4] В. И. Иохельсон. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора. СПб., 1900, стр. 123.

в начале нашего столетия и иногда встречались на повседневной одежде нганасанских женщин (см. выше).

По данным Иохельсона, юкагиры носили на шее особый амулет в виде медного диска, который назывался у них «нагрудное солнце». Нганасаны носили на шее такой же медный диск, у них он назывался *дялы-койка-коусэй*, т. е. «счастья шайтан солнечный глаз». Один экземпляр такого нганасанского амулета доставлен нами в 1949 г. в Музей антропологии и этнографии АН СССР. Нганасаны считали, что, имея этот амулет, «. . . будто солнце держишь».

Ряд параллелей обнаруживает нганасанский и юкагирский фольклор. По-юкагирски сердце и храбрость — синонимы.[1] То же у нганасанов. «У этого человека есть сердце», т. е. это храбрый человек.

В юкагирской сказке о Белоглазом старике герой убивает ламутку-шаманку во время камлания, грозившую ему разоблачением, бросив ее в кипящий котел.[2] У нганасанов Дяйку убивает старую волчицу-шаманку таким же образом, бросив в огонь.[3] В этой сказке поразительно совпадает целый ряд деталей. У юкагиров убивают сына богатого ламута, у нганасанов — сына богача-якута Караккан-тойона. У юкагиров ламутка-шаманка имеет пять сыновей, которых опасается Белоглазый старик, у нганасанов волчица-шаманка приходит с шестью волками-сыновьями, которых остерегается Дяйку. «На Коркодопе, — описывает Иохельсон похороны юкагирского шамана, — чум, где лежит мясо и убитые собаки, осыпался землей и закрывался плахами в виде треножника (пирамиды)».[4]

В одном из преданий о Лакупе сыновья последнего оставляют его после смерти в голомо, т. е. в осыпанной землей конической постройке, и сверху заваливают ее бревнами. Такой же эпизод есть в другой легенде нганасанов, где старик-шаман достает труп своей дочери из могилы, которая, по описанию сказителя, представляла собою коническое сооружение из бревен. Вообще, по словам нганасанов (и энцев маду), они в старину всегда делали над покойником, если хоронили его в зоне леса, коническое сооружение из дерева, которое по-нганасански называлось *моталир ма*.

Собака играла большую роль в культе юкагиров. Собак клали с умершими шаманами. У нганасанов был особый собачий бог (*бана-нгуо*), собак приносили в жертву, а на общеплеменном празднике «чистого чума» шесты этого чума мазались кровью убитой собаки.[5]

Количество этих примеров можно было бы умножить. Вопрос в том, в какой степени те или иные элементы сходства культуры юкагиров и нганасанов являются доказательством непосредственной связи между нганасанами и юкагирами и в какой степени это сходство представляет общий культурный багаж народов северной Сибири.

Конечно, целый ряд вышеотмеченных черт сходства между нганасанами и юкагирами распространяется и на северных якутов, эвенков, селькупов и т. д. Здесь нужно проделать еще большую сравнительно-этнографическую работу, но в целом существование непосредственных юкагирско-нганасанских этнографических связей несомненно, а то общее

---

[1] В. И. Иохельсон, ук. соч., стр. 124.
[2] W. Jochelson. The jukaghir, стр. 292.
[3] Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1937, стр. 118—119.
[4] W. Jochelson, ук. соч., стр. 164.
[5] П. Третьяков. Туруханский край. СПб., 1869, стр. 435.

с юкагирами и иганасанами, что есть в культуре у других народов северной Сибири, тоже, вероятно, в известной степени восходит к их палеоазиатскому юкагирскому компоненту, субстрату.

Археологические материалы о древнем населении территории, заселенной иганасанами, ограничиваются данными А. П. Окладникова, приведенными в его статье «Древние поселения в долине Хатанги».[1] А. П. Окладников около поселка Хатанга на берегу р. Хатанги обнаружил, в 1945 г., в четырех местах древние культурные остатки неолитического и раннего железного веков.

Он устанавливает, что фрагмент большого пластинчатого ножа из черного сланца из находок на р. Хатанге аналогичен большим ретушированным ножам из находок в Якутии, в том числе «в погребении раннего бронзового века на р. Букачан ниже Жиганска, на древнем поселении в старом Сиктяхе (Булунского района), а также на неолитическом поселении в местности Кеструрюнкя».

Описав инвентарь поселения с двумя очагами (скребки, резцы, наконечники стрел и дротиков, ножи, проколки, ножевидные пластинки, осколки шлифованных больших орудий и фрагменты глиняных сосудов), А. П. Окладников констатирует:

«Рассматривая перечисленные находки, нетрудно заметить, что они резко отличаются от всего, что нам известно в настоящее время в инвентаре неолитических поселений, открытых к западу от Енисея и на юге Енисейского края, начиная от Красноярска, которые следует во многом сближать с неолитом восточного Приуралья. Отличны они и от неолитических находок в низовьях Ангары, имеющих, как было выяснено нами еще в 1937 г., значительное сходство с прибайкальскими памятниками.

«Найденные на Хатанге вещи во всех своих существенных чертах обнаруживают зато полную аналогию с среднеленскими и отчасти нижнеленскими неолитическими изделиями».[2]

Затем, описав отдельную находку тонкостенного глиняного сосуда с массивными налепными валиками, повторяющую керамику раннего железного века Якутии, и находку, давшую черепок глиняного сосуда, несколько отбитых со всех сторон галек, таких же грубых, крупных отщепов, три медные пластинки удлиненно-прямоугольной формы и две ножевидные пластиночки из халцедона, относящиеся также к раннему железному веку, А. П. Окладников делает заключение, что «и в эпоху металла культура обитателей Хатангского района была очень близка к культуре соседних районов Якутии.

«Оттуда с востока, вероятно, и были заселены человеком эти суровые пространства, лежащие в глубине Арктики, к северу от семидесятой параллели, т. е. значительно севернее всех остальных районов Советского Союза, где известны памятники неолитического типа».[3]

С другой стороны, в долине р. Колымы, бассейн которой в XVII в. был заселен юкагирами, «обнаружены неолитические поселения и мастерские, указывающие, что заселение этой реки осуществлялось с запада, с Нижней Лены (Уолбинская культура)».

---

[1] Краткое сообщение Института истории материальной культуры, 1947, вып. XVIII, стр. 38—45.

[2] Там же, стр. 43.

[3] Там же, стр. 45.

Палеоазиаты — охотники северной Сибири

На протяжении настоящей работы, в предыдущих главах, нам неоднократно приходилось обращаться к Хоседекскому хосунному эпосу. В нашем распоряжении имеются тексты этого эпоса, записанные в 1923—1924 гг. в низовьях Лены, мои записи 1936—1939 гг. на озере Есей и записи И. С. Гурвича 1943—1945 гг. в бассейне Оленека и Анабара. Наиболее интересны в плане настоящей работы записи И. С. Гурвича, сделанные в самом центре территории распространения Оленекского хосунного эпоса, имеющие ряд деталей, отсутствующих в других записях. Поэтому мы их и кладем в основу дальнейшего изложения.

Основной сюжет преданий оленекского хосунного эпоса заключается в следующем. На живущего на р. Оленеке хосуна, обычно Урэна, нападают враги. Если они приходят с севера, то тогда обычно возглавляются Юнгкэбилем и его братьями. Если они приходят с юга, то во главе их стоит Чэмпэрэ. Иногда столкновение происходит между Юнгкэбилем и Чэмпэрэ. Хосуна убивают, но потом вырастает его сын и мстит за отца своим врагам. Обычные детали этого сюжета следующие: герои занимаются охотой на диких оленей и живут около поколок. Убийца Урэна уводит его жену. Малолетнего сына Урэна воспитывает старик-дед. Часто у Урэна имеется упомянутый выше работник Нючча, оказывающий помощь его врагам. Урэна убивают выстрелом в колено или пяточное сухожилие при прыжке через реку. У врагов Урэна имеется шаман, обеспечивающий им удачу нападения. Враги подкрадываются, обычно маскируясь под диких оленей, и. т. д.

Как мы указали, с севера на Урэна обычно нападает Юнгкэбил с братьями. Рассказчики-якуты в записях И. С. Гурвича называют их маятами или маятами-самоедами (*майааттар—самайдар*), или же маятами-иноземцами (*майааттар—омуктар*). Помещают этих маятов не на Ессе, который находится к западу от бассейна Оленека и где предания помещают маятов-ванядов, предков вадеевских нганасанов, а или в тундре у берега моря (в данном случае — моря Лаптевых), или в бассейне Анабара и в низовьях Оленека.

Одно записанное нами предание нганасанов о происхождении подразделения Хало в роде Чупанчера начинается фразой: «Нганасаны родились из шерсти шкуры дикого оленя». В ряде записей И. С. Гурвича (а также в одной записи в низовьях Лены) к маятам неоднократно прилагается эпитет «многочисленные, как шерсть на шкуре белого оленя» (*мааган таба тййтэ ахсааннаах майаат омук*). По записи И. С. Гурвича, оленекские якуты объясняют происхождение этого эпитета тем, что однажды две женщины поспорили, на какой шкуре оленя больше шерсти. Победила в этом споре женщина-маятка, у которой была шкура белого оленя. Очевидно, что оленекский эпитет в отношении народа маят и представление нганасанов о своем происхождении — связаны. Предки нганасанов, видимо, олицетворяются в образе дикого северного оленя, главного источника их существования, так же как нганасаны олицетворяют тунгусов образом лося.

В одной, приведенной выше, нганасанской легенде один из их предков — шаман — убивает настороженным луком-самострелом железного лося. Вследствие этого погибает главный шаман враждебных тунгусов, приходивший, якобы, в образе лося. Наоборот, в другой нганасанской легенде, представляющей вариант оленекского предания о нападении маятов на Урэна, но рассказываемой не с точки зрения потомков

соплеменников Урэна, как на Оленеке, а с точки зрения потомков маятов, нганасанский шаман подкрадывается к стану врагов-тунгусов в образе дикого оленя, так же как на оленекских преданиях маяты подкрадываются к лагерю Урэна, маскируясь под диких оленей.

По данным И. С. Гурвича, оленекские сказители полностью отождествляют маятов и самоедов, т. е. нганасанов. Семидесятидвухлетний сказитель М. Г. Григорьев на предложение И. С. Гурвича рассказать что-нибудь об Урэне и маятах ответил: «Что ты путаешь, маяты это самоеды, а Урэн жил давно». Очень любопытна следующая деталь. В то время как тунгусы Оленека носили косы, а якуты подстригали волосы, нганасаны до последнего времени были единственным народом в этой части Сибири, у которого мужчины носили длинные, распущенные, спускающиеся на плечи волосы. В оленекских хосунных преданиях, записанных И. С. Гурвичем, так описывается приход маятов: «Вечером пришли маяты. Их было так много, как комаров. Впереди шел предводитель маятов Маган-мэхчэ («Белая парка»), а за ним его брат Юнгкэбил-хосун с длинными волосами, как у женщины. . .». В дальнейшем сын Урэна убивает запутавшегося в своих волосах Юнгкэбила-хосуна. В одной записи И. С. Гурвича со слов 70-летнего Спиридонова в качестве местожительства маятов указан Таймыр, а сказительница Анна Николаева на вопрос, кто был Юнгкэбил, ответила: «По мнению некоторых, Юнгкэбил был юкагиром».[1]

Население Оленека, олицетворенное Урэном или Чэмпэрэ (Чимкирэ) и сражающееся с маятами-самоедами, обитающими близ моря, считается тунгусским и в преданиях Оленекского хосунного эпоса оно наделяется типично тунгусскими чертами. Отметим косы, татуировку, передники, тунгусские копья — пальмы. По нганасанским преданиям, эти тунгусы ездили верхом на оленях. Они знали, видимо, железо, так как в оленекских преданиях, как правило, упоминаются кузнецы, снабжавшие оружием сына Урэна перед его походом на маятов. У них (тунгусов — противников маятов) были также военнопленные рабы. Обычным финалом столкновения маятов Юнгкэбиля с тунгусами Урэна является массовое истребление маятов и бегство остальных.

Понятно, почему оленекские предания называют маятов самоедами. Потомки маятов сейчас действительно являются самоедами.

По всей вероятности, под названием маятов в фольклоре бассейна Хатанги, Анабара и Оленека имеется в виду древнее палеазиатское население этого района, известное к востоку от Лены под названием юкагиров.

Фольклор (наши записи на оз. Есей) сообщает, что маяты жили охотой на диких оленей, которых они убивали на речных переправах или устраивая облавы. Вооружены маяты были луками, стрелами и копьями. Наконечники стрел и копий были из камня, рога лося, кости мамонта и клюва гагары. Домашних оленей они не имели, или имели очень мало. Весной маяты ходили на лыжах, летом и осенью — пешком. Диких оленей маяты окружали и, суживая кольцо облавы, расстреливали из луков. Устраивали они также изгороди (*тому*) между двумя параллельно текущими речками и в воротах изгородей настораживали луки-самострелы

[1] Как известно, якуты называют северное сияние 'юкагирским огнем' *юкагир уота*. В этой связи любопытно отметить, что долганы на Таймыре называют северное сияние *юнгкэбил-уота*, т. е. «огонь Юнгкэбиля».

или ставили петли из скрученных жил. Жили они группами, в которые входило 20—30 мужчин-охотников и соответствующее количество женщин и детей. Среди них выделялись только лучшие охотники хосуны. Но маяты любили нападать на соседей и отнимать их запасы. Жили маяты в полуподземных голомо, которые были построены по всей их земле на расстоянии дня хода пешего человека. После облавы или поколки мясо убитых диких оленей складывали на лабазы или прятали в ямах, прикрытых шкурами и камнями, тут же, на месте охоты. Около этих складов маяты сразу же строили голомо или землянки и затем зимой, когда охота прекращалась, переходили от одного склада к другому, живя в заранее построенных жилищах. Из шкур диких оленей маяты делали глухие парки. Рыбу ловили, перегораживая речки и вычерпывая добычу на берег. Сетей у маятов не было. Очаги делали из глины. В глине бивнем мамонта выдавливали углубление, в котором держали воду. Делали коробки из бересты. Котлов не имели, мясо ели сырое и жареное.

Насколько все в этих фольклорных данных отражает действительность, это еще вопрос. Находки А. П. Окладникова на Хатанге устанавливают, что там в неолите имелась и керамика. Но многое выглядит весьма правдоподобно и может относиться к первобытному, жившему главным образом охотой населению северной Сибири, каким к востоку от Лены, до тунгусов были юкагиры.

К западу от Лены эти юкагиры уже до XVII в. были поглощены частью самоедами, частью тунгусами, а в памяти населения остался только легендарный народ, за которым в бассейнах Хатанги, Анабара, Оленека укрепилось название «маяты» тунгусско-якутского происхождения.

Судя по топонимике Таймыра и другим данным (см. выше), а также по собственным именам маятов оленекского эпоса, имеющим тунгусский характер (Юнгкэбил, Дёгдоти, Эджан), предки нганасанов маяты в свое время перешли на тунгусский язык. В преданиях оленекского эпоса описываются не одни только столкновения маятов и оленекских тунгусов. В одной записи И. С. Гурвича сын Урэп-хосуна идет в низовье Анабара сватать дочь Юнгкэбиля. Также и в нганасанских преданиях отмечаются эпизоды сожительства предков нганасанов и враждующих с ними тунгусов. Такое соседство в течение столетий и обусловило, видимо, утрату юкагирами палеазиатами (маятами) своего языка.

Борьба маятов-юкагиров с тунгусами, отразившаяся в эпосе, велась, видимо, главным образом из-за охотничьих угодий, поколок и районов облавной охоты на диких оленей. В нганасанских преданиях оленекского типа рассказывается, как к сидящим на поколке предкам нганасанов приходят с верховьев реки тунгусы в поисках мест для промысла диких оленей. Не всегда тунгусы являлись нападающей стороной. В записях И. С. Гурвича и других маяты приходят на Оленек с явным намерением захватить запасы мяса у оленекских тунгусов. В нганасанских преданиях предки нганасанов тоже ходят в походы на юг и захватывают у тунгусов оленей. Но в конце концов перевес оказывается на стороне тунгусов, и остатки маятов должны были отступить к берегу моря, а затем на Таймыр.

Отклики борьбы, выдержанной предками нганасанов, отразились не только в эпосе. В 1629 г. в «Пяспде» к ясачному сборщику Ивану Горохову «приходили. . . в ясачное зимовье с Хатанги многие иноземцы, неясачные люди, и били челом и извещали. . . лутчие князцы и вся хатанская (хатангская, — *Б. Д.*) самоядь, неясачные люди (т. е. тавги, —

Б. Д.),. . . что де им от иных землиц от розных родов чинитца теснота и налоги великие и тебе бы, государю царю и великому князю Михаилу Федоровичу всея Русии, их, неясачных людей, пожаловать велеть от иных орд оборонить. . . а они де, неясачные люди, хотели тебе государю с себя и родов своих ясак платить».[1] Тавги, основная часть предков современных нганасанов, в отличие от всех остальных племен Мангазейского уезда, сами просились в русское подданство, так как еще в 1629 г. они испытывали какую-то необходимость в обороне «от иных орд».

Повидимому, мы можем считать, что первоначально название маяты — ваняды — относилось ко всему аборигенному отунгушенному населению низовьев Оленека, Анабара, Хатанги. Еще до прихода русских часть этих маятов осамоедилась и была известна под названием тавгов. Название маяты (ваняды) к XVII в. сохранила только та часть маятов, которая обитала юго-западнее по среднему течению Хатанги и близ оз. Есей и стала известна русским как тунгусы «ванядирского роду».

Русские в Сибири уже почти не застали племен на той ступени развития производительных сил, которая отражена в преданиях о маятах в составе Оленекского хосунного эпоса и в нганасанских легендах, т. е. пеших (безоленных) охотников за диким северным оленем. Не говоря о тунгусах, даже почти все юкагиры севера Восточной Сибири к приходу русских уже имели оленей, хотя сохраняли свой язык и пользовались еще каменными орудиями, так как железо проникало к ним с юга через тунгусов в очень ограниченных количествах. Отсутствие оленей у верхне-колымских юкагиров, описанных Иохельсоном, результат упадка хозяйства юкагиров вследствие эксплоатации их феодально-крепостническим государством и торговым капиталом, а также ряда других причин. Сами верхнеколымские юкагиры считают, что олени у них раньше были. Юкагиры-хулдича были оленеводами и в XVII в. и во времена Иохельсона. Если искать этнографических параллелей для гипотетического хозяйства предков нганасанов-маятов, то их следует искать за пределами Азии. В Азии экономическое и культурное развитие обитателей даже ее северных окраин шло несравненно быстрее, чем в некоторых других частях света, благодаря культурным влияниям, проникавшим с юга.

Ближайшую этнографическую параллель той ступени развития производительных сил, которая отражена в преданиях о предках нганасанов юкагирах-маятах, представляют, вероятно, эскимосы-карибу Канады, по описанию Биркет-Смита.[2] Это тоже пешие кочевники, тундровые охотники на дикого оленя, которые убивали его при помощи копья, главным образом, на переправах через водные рубежи с челнока, применяли облавные приемы загона диких оленей к переправам и обладали, подобно нганасанам, и навыками пешей индивидуальной охоты. Конический чум эскимосов-карибу чрезвычайно напоминает легкий чум нганасанов, сохранившийся у последних для поездок налегке, с кочевками. Дело не только в конической форме, свойственной всем чумам Сибири, кроме яранги северо-востока, но и в планировке, при которой вся жилая площадь помещается с одной стороны очага, сбоку от входа. Эта планировка свойственна и чуму эскимосов-карибу и вышеупомянутому легкому чуму нганасанов. Конечно, между эскимосами-карибу и нганасанами есть существенные различия. Нганасанам не известна морская

[1] ЦГАДА. Приказные дела старых лет, 1630 г., № 55, лл. 169—170. Здесь же упоминается, что тавги побили человек 50 ясачных хантайских самоедов, так что последним пришлось уйти «за Таз» (л. 117).

[2] Birket-Smith, kai, The Caribou Eskimos. Kopenhagen, 1929.

охота и развитой собачий транспорт эскимосов. Различен целый ряд других деталей материальной культуры. Но это — индивидуальные особенности этих далеко отстоящих друг от друга народов, обусловленные и разной их историей, и разной этнической принадлежностью, и разными географическими условиями.

Отвлекаясь от всех этих подробностей, предков иганасанов и вообще древних юкагиров (до ознакомления их с оленеводством), а также эскимосов карибу, можно считать представителями одного хозяйственно-культурного типа — неолитическими, субарктическими охотниками на дикого северного оленя.

В северной Азии до распространения сюда оленеводов — самоедов и тунгусов существовали по крайней мере две палеазиатские неолитические культуры, представлявшие два различных хозяйственно-культурных типа и связанные с разными этническими элементами. Одним из этих хозяйственно-культурных типов были рыболовы и морские охотники Охотского и Берингова морей, которыми являлись северо-восточные палеазиаты. По мере распространения их на север в их хозяйстве преобладающее значение получила морская охота (береговые чукчи), южная часть их сохранила преобладание рыболовства (ительмены), средняя представляет сочетание рыболовства и морской охоты (береговые коряки).[1]

Вторым хозяйственно-культурным типом северной Азии были вышеупомянутые охотники за северным оленем и отчасти рыболовы внутренней части пространства, начинающегося от Анадыря на востоке, а на западе простиравшегося по полосе тундры и лесотундры, во всяком случае, до низовьев Таза включительно, а может быть, и дальше. В этническом отношении это были юкагиры. Конечно, нельзя представить этих древних юкагиров на всем этом пространстве в качестве единого народа. Если среди северо-восточных палеазиатов мы различаем сейчас три народности — чукчей, коряков и камчадалов (ительменов), то несомненно, что эти, рассеянные по огромным внутренним пространствам Средней Азии, юкагирского этнического облика аборигены также представляли весьма различные многочисленные племена. Неслучайно, что иногда и сейчас племена юкагиров XVII в. рассматриваются как особые народы (чуванцы, «омоки», ходынцы, анаулы и др.). Вместо названия «юкагиры», в том смысле, в каком оно употребляется в данной работе, вполне можно было бы пользоваться выражением «северные палеазиаты», или «внутриматериковые северо-сибирские палеазиаты», в отличие от «северо-восточных или северо-восточных приморских палеазиатов» (чукчей, коряков и ительмен, хотя в отношении последних название «приморские» не точно).

Самоеды на западе и тунгусы на востоке рассеяли и частью ассимилировали этих материковых палеазиатов, и в XVII в. русские нашли их только в бассейнах Яны, Индигирки, Колымы и Анадыря, хотя, как

[1] Мы пока отвлекаемся от вопроса о посторонних влияниях, например, эскимосов на чукчей, и от вопроса о развитии оленеводства у чукчей и коряков. Особую палеазиатскую этническую группу представляют нивхи. Но это уже не народ с е в е р н о й Сибири, как и кеты, которые на среднем течении Енисея появились едва ли не после передвижения самоедов с Саян на север. Кетов вообще нельзя считать северными палеазиатами. Их культура носит следы южного происхождения, а языковые связи ведут на юг или юго-запад. Пользуюсь случаем заявить, что считаю совершенно ошибочными свои предположения о связях языка и названия кетов с кмерами, атабасками, халдами, хеттами, шумерами, иберами, басками, как и всю постановку вопроса о «яфетических» языках и народах (Кеты, Иркутск, 1934, стр. 43—45). Эти мои ошибки были вызваны некритическим использованием в данном случае методики и положений Марра и некоторых высказываний Богораза.

указано выше, уже в качестве оленеводов. Только отдельные группы юкагиров, в том числе анаулы на Анадыре, вероятно, еще совсем не имели оленей.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основании всего рассмотренного материала происхождение нганасанов можно представить следующим образом. Нганасаны — это, в основном, потомки древнего палеоазиатского населения северной Азии — неолитических охотников за диким северным оленем. Этнически эти аборигены-палеоазиаты представляли западную периферию юкагиров, распространявшихся, вероятно, и на запад от Лены, а по полосе лесотундры и тундры, может быть, также и до Таза и дальше.

Эти палеоазиаты между Тазом и Енисеем были ассимилированы пришедшими с юга самоедами, и так среди других сложилась здесь самоедская группа «воронов» — кураков. В бассейне Пясины ассимилированные самоедами палеоазиаты образовали группу «орлов» — «пясидских самоедов», как их называли в начале XVII в. русские. Еще до прихода русских «самоеды-вороны» перешли Енисей и проникли в тундры между Енисейским заливом и р. Пясиной, где их и застали русские. «Самоеды-орлы» к приходу русских распространились к востоку от Пясиной в бассейн р. Таймыр, где пришли в контакт с тоже аборигенного происхождения тунгусоязычным населением.

Еще до прихода русских группа тунгусов проникла с юга в район оз. Пясино — р. Авам и здесь была ассимилирована «самоедами-воронами», «самоедами-орлами», а также предками современных энцев племени маду (сомату). Так из этих тунгусов образовалась здесь самоедоязычная группа тидирисов.

Палеоазиаты, первоначально обитавшие в бассейнах Хатанги и Анабара, еще до прихода в Сибирь русских были в языковом отношении поглощены тунгусами. Уже в качестве тунгусоязычной этнической группы они освоили бассейн р. Таймыра, впоследствии, как мы знаем, они пришли в соприкосновение с «пясидскими самоедами». В дальнейшем эти отунгушенные палеоазиаты (тунгусы их называли ванядами или маядами, а якутские легенды называют маятами) образовали племя тавгов на Таймыре, Хете, в низовьях Хатанги и Анабара и племя ванядыров (ванядов) в среднем течении Хатанги (Котуя). Вследствие постоянного контакта с «пясидскими самоедами» и тидирисами тавги, которые, как мы имеем основания предполагать, первоначально были сравнительно малочисленной группой, усвоили самоедский язык. В результате усвоения тавгами самоедского языка появился самоедский тавгийский диалект, отличавшийся, в частности, от других самоедских диалектов довольно значительными словарными заимствованиями из тунгусского языка и влиянием на него тунгусской фонетики. Еще до прихода русских тавги стали сравнительно многочисленным самоедоязычным племенем. Но терпели они много от нападения тунгусов с юго-востока и в конце концов, уже после прихода русских в XVII в., были вытеснены тунгусами (главным образом синигирами) с Анабара и правого берега Хатанги на левый берег Хатанги, на Таймыр.

В течение второй половины XVII в. и начала XVIII в. «пясидские самоеды», кураки, тидирисы и тавги на территории тундры и лесотундры между Енисеем и Хатангой, сперва образовавшие нечто вроде конфедерации, слились в одно, самоедское по языку и культуре, племя авамских нганасанов.

Из самоедских диалектов, на которых говорили вышеупомянутые составные элементы племени авамских нганасанов, победу одержал диалект тавгов, самой многочисленной в XVII в. группы предков авамских нганасанов. Он, видимо, и лег в основу современного нганасанского языка.

Вышеупомянутое другое, тоже отунгушенное, но аборигенное палеоазиатское по происхождению племя, занимавшее среднее течение Хатанги, известное русским в качестве тунгусов ванядов, или ванядыров, в течение первой половины XVIII в. распадается. Часть его — Мунуков («заячий») род, тоже уходит на Таймыр, селится к востоку от авамских нганасанов и в течение второй половины XVIII в. тоже подвергается самоедизации.

Быстро увеличиваясь в численности, отчасти за счет разных тунгусских и, может быть, авамо-нганасанских выходцев, эта группа в течение конца XVIII в. и первой половины XIX в. оформилась в качестве племени вадеевских нганасанов, говорившем на том же языке, на котором говорили авамские нганасаны.

В начале XIX в. тунгус племени долган по имени Око был ассимилирован нганасанами. Из его потомков к концу XIX в. образовался отдельный нганасанский род Око, или Долган, не входивший ни в одно из двух вышеупомянутых племен и продолжавший считаться в составе тех долган, из которых вышел основатель этого рода.

С более широкой точки зрения, образование нганасанской народности явилось заключительным этапом в процессе продвижения на Крайний север средней Сибири народов уральской и алтайской языковых групп — самоедов к западу от Енисея и тунгусов — к востоку от него. И тунгусы и самоеды оказали влияние на предков нганасанов, неолитическое палеоазиатское население Таймыра, Хатанги и Анабара, но окончательная победа в полосе тундры и лесотундры Таймыра осталась за самоедским языком, победившим как палеоазиатский юкагирский, так и тунгусский языки. Так же и самоедская система хозяйства, самоедская материальная культура и организация быта в общем вытеснили не только формы хозяйства и быта охотников-юкагиров, но и формы хозяйства и быта тунгусов.

Культура неолитических охотников палеоазиатов — юкагиров — тем не менее сохранялась у нганасанов в ряде пережитков и этнографических особенностей в большей степени, чем у других народов к западу от Лены, за исключением энцев маду.

Е. Д. ПРОКОФЬЕВА

К ВОПРОСУ О СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ СЕЛЬКУПОВ

(РОД И ФРАТРИЯ)

В настоящем исследовании автор ставит перед собой задачу на имеющемся в нашем распоряжении материале осветить структуру общества у селькупов до Великой Октябрьской социалистической революции, показать, под влиянием каких факторов происходила смена общественных форм в этом обществе, и попытаться реконструировать селькупский род, фратрию и племя.

Великая Октябрьская социалистическая революция застала селькупов со значительными пережитками родового строя, учитывавшимися ранним советским законодательством. Первые советские органы управления у селькупов — родовые советы — были построены на основе рода.

В Положении об органах управления туруханских туземных племен, выработанном на основе Конституции РСФСР и утвержденном Президиумом ЦИК 5 XI 1924, было установлено:

«§ 1. Каждый туземный род управляется своим родовым советом, являющимся высшим органом власти в пределах кочевий избравшего его рода; все постановления, распоряжения совета обязательны для каждого члена данного родового объединения.

«Каждому родовому совету присваивается название рода избравших его членов, а при отсутствии имени рода или при споре в случае объединения разных родов, — имя местности.

«Объединением родовых советов является высший орган — Районный исполнительный комитет, избираемый на районном съезде родовых советов».

«§ 8. При решении дел туземцев одного и того же рода принимается к руководству обычное право, поскольку оно не нарушает общих начал, изложенных в вышеозначенных статьях. При неудовлетворенности решением родового суда предоставляется право обжалования в народный суд».

«§ 10. Родовой совет объединяет инородцев по признакам территориальности их постоянных кочевий, взаимно экономических отношений, однородности языка и является органом власти объединяемых им народностей.

«Примечание: В случае определенно выраженного желания туземцев, хотя и говорящих на разных языках, но находящихся в тесных экономических отношениях, объединиться в одном родовом совете, это желание не нарушается».

Материалы указанного выше Положения об органах управления отмечали наличие у селькупов (и других народностей Туруханского уезда) родов, имевших каждый свое название, — «каждому родовому совету присваивается название рода избравших его членов. . .».

В этом же Положении, в § 8, отмечалась обязанность родового совета организовывать родовой суд и разрешать конфликты между отдельными членами одного и того же рода, «принимая к руководству обычное право» данного рода.

В § 10 указывается на признание общей территории постоянных кочевий, взаимных экономических связей, однородности языка — как признаков, объединяющих группу избирателей данного родового совета.

Живучесть пережитков родовой организации сказывалась в отношении рядовых членов рода к избранному председателю родового совета (в первые годы организации советов), например в том, что председателя называли «князем», в тенденции выбирать председателем бывшего «князя», в понимании обязанностей председателя как единовластного «главы» рода.

Но уже в 1925 г. отчеты Туруханского уездного исполкома отмечают отход от старых традиций: «вместо архаических князей мы имеем стройный советский аппарат», — говорится в отчете. В результате проводимой среди малых народов работы создаются кадры работников из среды самих малых народов, проживавших на территории б. Туруханского уезда.

Материалы, на основании которых построена эта работа, собирались во время нескольких экспедиций к селькупам Г. И. Прокофьевым и Е. Д. Прокофьевой, а также селькупами-учащимися Института народов Севера. Использована имеющаяся небольшая литература по селькупам. Основным является материал экспедиций 1925—1928 и 1931—1932 гг. Первая трехгодичная экспедиция протекала в чрезвычайно удачных для этнографа условиях постоянного пребывания в гуще селькупского населения, — условиях совместной жизни и работы с селькупами тазовской и туруханской групп.

Эти годы являлись начальным периодом организации и развертывания работы родовых советов, районных исполкомов, коренного переустройства жизни всех малых народов района.

Экспедиции 1931—1932 гг. были летними и позволили наблюдать непосредственно лишь летний период жизни селькупов; экспедиции проводились к селькупам Нарымской группы — тымским и кетским. Информаторами были старики-селькупы и молодежь.

Таким образом, имеющийся в нашем распоряжении материал касается всех исследовавшихся когда-либо групп селькупов, именно: тазовской, баишенской, тымской, кетской, обской. Не имеется материала по группам васюганской и верхне-кетской. Отрывочные материалы имеются по ваховской группе.

Перечисленные материалы не могут считаться исчерпывающими, так как среди них имеются досадные пробелы, зависящие от собирателей. Лучше представлены данные по материальной культуре, языку, фольклору и религиозным представлениям. Материалы по социальному строю даны весьма незначительные. Отсюда и вытекают трудности в выводах в данной работе.

Селькупы по своему социальному строю не были однородными. Расселенные на большой территории, узкой полосой, от левобереж-

ных притоков Оби до Тазовской губы, они соприкасались с различными соседними племенами и народностями и развивались далеко не одинаково.

Селькупы на Оби в XVI—XVII вв. имели княжества подобно хантыйским (княжества Вони, Бардака). Селькупы на Енисее и в Тазовской тундре не имели подобной организации. В то время как у групп, населявших территории по Оби и близкие к Оби — этому древнейшему пути проникновения разнородных культур с юга на север, — на основе постоянного соприкосновения с этими культурами создавались длительные связи, развивались новые общественные формы вплоть до организации «княжеств», группы глубинных территорий, бывших в подчинении у этих княжеств, дольше сохраняли древнюю родовую организацию, ибо их соприкосновение со своими князьями было внешним: оно выражалось только в выплате всем родом дани.

Эти группы, долго сохранявшие родовую организацию, нас и интересуют, ибо большинство селькупов сохранили память о ней до наших дней.

Каково было социальное устройство селькупов в 20-х годах нашего века? Прежде всего поражало то, как стойко держится в памяти селькупов принадлежность их к определенному роду. В 1941 г. Л. А. Варковицкая, по ее устному сообщению, без труда получала даже от детей ответ на вопрос, к какому роду они принадлежали, вернее, принадлежали их родители. Ответ неизменно содержал указание на тот род, членом которого спрашиваемый себя считал: *мат кӓссыль қуманҗ* 'я кедровки человек'; *мат лимпыль қуманҗ* 'я орлиный человек', и т. д. Материалы экспедиций указывают, что селькупы помнили разделение на следующие роды:

Тазовские селькупы

Кӓссыль тамтыр 'Кедровки род'
Лимпыль тамтыр 'Орла род'
Сӓңқыль тамтыр 'Глухаря род'
Қарраль тамтыр 'Журавля род'

Тымские селькупы

Сӓңқыль тамтыр 'Глухаря род'
Қулӓт тамтыр 'Ворона род'
Мулинт тамтыр 'Ястреба род'
Сӓңқыль укыль тамтыр 'Глухариного клюва род'
Қорқыт тамтыр 'Медведя род'
Қарраль укыль тамтыр 'Журавлиного клюва род'

Обские и кетские селькупы

Сӓңқыт укыт тамтыр 'Глухариного клюва род'
Чиңқыль тамтыр 'Лебедя род'

Некоторые названия родов сохранились в русских фамилиях и названиях юрт — селений селькупов. До сего времени среди селькупов имеются фамилии Кулеевы (от *Қулӓт тамтыр* 'Ворона род'), Карлыкины (от *Қарраль укыль тамтыр* 'Журавлиного клюва род'), Сагандуковы [от *Саггалд (сӓңқыт) укыль тамтыр* 'Глухариного клюва род'], Мулины (от *Мулинт тамтыр* 'Ястреба род'). Этими названиями на картах района помечены селения — Сагандуковы юрты, Кулеевы юрты и т. п. При обследовании оказывалось, что основное население названных юрт носит одну фамилию. В юртах Кулеевых — основное население Кулеевы, в юртах Сагандуковых — Сагандуковы. Мы вправе были предположить, что эти юрты, заселенные однофамильцами, были прежде центрами родовых поселений, родовых территорий. Это подтвер-

дилось чрезвычайно яркими материалами, полученными от селькупов, заселяющих р. Тым. С 1932 г. на р. Тым (правом притоке Оби) был организован Тымский национальный район, населенный исключительно селькупами. С 1932 г. на Тым были переселены селькупы с Васюгана, Парабели, Оби. Таким образом, на Тыму встретились старожилы и новоприбывшие селькупы. В этот период оживились и вновь стали действительными забытые было законы родового общества: права известных лиц на территорию, возможность совместного поселения, совместное пользование мольбищами, кладбищами и т. д. Еще в 1932 г. на р. Тым сохранялось в памяти людей деление этой реки по всему ее протяжению на определенно отграниченные друг от друга территории — владения того или иного рода. Начиная от устья р. Тым (протяжением свыше 1000 км), все пространство делилось на участки, замыкающиеся притоками Тыма. Охотничья территория участка, протекавшие по ней реки считались собственностью проживающего там рода. Так, по живой памяти, можно восстановить карту распределения родовых территорий по р. Тыму. С устья реки до ее притока р. Сангелькы, включая ее, проживал род Глухаря — *Сӓнӷыль тамтыр* (от *сӓнӷкы* 'глухарь'); за ним на соседней территории проживал род Журавля — *Ӷаррӓль тамтыр* (от *ӷаррӓ* 'журавль'); выше по реке — род Журавлиного клюва — *Ӷаррӓль укыль тамтыр* (от *ӷаррӓль укы* 'журавлиный клюв'). С ними соседили члены рода Ворона — *Ӷулӓт тамтыр* (от *ӷулӓ* 'ворон'); далее находилась центральная для реки Тым территория рода Ястреба — *Мулинт тамтыр* (от *мулин* 'ястреб'); соседняя территория была заселена родом Кедровки — *Кӑссыль тамтыр* (от *Кӑссы* 'кедровка'); к ним примыкала территория рода Орла — *Лимпыль тамтыр* (от *Лимпы* 'орел'), и самое верховье р. Тым было заселено родом Медведя — *Ӷорӷыль тамтыр* (от *ӷорӷы* 'медведь'). На большей части этих территорий протекали в их пределах реки — притоки Тыма, носившие названия по роду, на них проживавшему. Так, главной рекой для территории рода Глухаря была р. Сангелькы (Глухариная река: *Сӓӈкы* 'глухарь', *кы* 'река'). На территории рода Ворона — р. Кулайка (*Ӷулӓ-кы*: *Ӷулӓ* 'ворон', *кы* 'река'). У рода Орла — Орлиная река (*Лимпыль кы*), у рода Кедровки — р. Коссес, что в неселькупском оформлении [*Кӑссы* 'кедровка', *ес* (кетское слово) 'река'] также значит «река кедровки», и т. д.

До 1932 г. территории Тыма заселялись в основном каждая потомками родов, издревле владевших ими. Исключением являлась территория рода Орла, которая пустовала. По рассказам селькупов, уже несколько поколений на этой земле никто не жил. Мы видели остатки некогда бывших здесь жилищ. Любопытно, что на устье р. Орлиной мы видели совсем новую избу, покинутую, видимо, жителями недавно; в избе было оставлено и кое-какое имущество; изба пустовала, двор около нее зарос высокой густой крапивой и бурьяном. На наши расспросы, почему брошен прекрасный, теплый бревенчатый дом, нам рассказали следующее: один из пришлых с Васюгана селькупов хотел поселиться на этой земле, построился. Однажды в сильную грозу молния ударила в дом. Селькуп сразу после этого выехал. Духи — «хозяева» местности — не желали, чтобы чужеродец обосновывался на этом месте. По словам стариков, все члены рода Орла ушли от своих мест на север. Путь их хорошо известен селькупам. Он лежал по реке Орлиной, по волокам, на левые притоки верховьев р. Вах. Там они населяли некоторое время верховье Ваха. Следует предполагать, что на Вах

ушли не только род Орла, но также, частично, и члены рода Журавля (*Қаррӓль тамтыр*) и члены рода Ворона (*Қулӓт тамтыр*), так как притоки вершины Ваха носят названия селькупские — *Каралькы йоган*, т. е. 'Журавлиная река' (*Қаррӓль* 'Журавлиная', *кы* 'река'; *йоган* 'река' по-хантыйски) и *Куль йоган* 'Воронья река' [*Қӱл* (*а*) 'воронья'; *йоган* 'река' по-хантыйски]. По последовательности наслоения слов *Караль—кы—йоган* видно, что селькупы были первыми поселенцами на этой территории, а пришедшие ханты приняли название реки целиком и присоединили свой термин *йоган* 'река'. О проживании до недавнего времени селькупов на р. Вахе знают их тымские соплеменники, которые поддерживали с ними связь. Сведения о пребывании селькупских групп на Вахе сообщены и экспедицией на Вах Н. К. Каргера. Предания ваховских хантов также говорят о том, что до их прихода на Вах в среднем и верхнем течении этой реки проживал другой народ, дружественный им, воевавший в союзе с ними (против самоедов). Группы селькупов, бывшие на Вахе, носили именно самоназвание *сӧль қуп* (из числа нескольких вариантов самоназваний) и говорили на диалекте, имеющем сходство с диалектом верховьев р. Тыма, а также с диалектом тазовской группы селькупов.[1]

Весь комплекс культуры ваховских хантов сложился под влиянием и в процессе взаимодействия культур хантов и селькупов. Об этом говорят язык ваховских хантов, некоторые элементы материальной культуры, тип шаманского костюма и бубна. В этом — отличие данной группы хантов от других северных хантов.

Однако основная масса селькупов, ушедшая с р. Тыма, задержавшись некоторое время на Вахе, ушла дальше на север, оставив часть своих соплеменников на Вахе. Ушедшая на север часть селькупов образовала ту группу, которую мы застаем ныне на территории Тазовской тундры, т. е. тазовскую группу. Нужно предположить, что в памяти селькупов о выходах части других родов на р. Вах не сохранилось точных воспоминаний. Вероятно, роды Журавля и Ворона уходили неодновременно со своих территорий. Эти переселения происходили в течение длительного периода и вызывались не только оттеснением селькупского населения уграми и русскими, но также и разрастанием родов, о чем мы можем судить по родовым названиям. Наличие таких пар родов, как род Журавля и Клюва журавля, род Глухаря и род Клюва глухаря, свидетельствует о выделении дочерних родов из родов основных.

Сравнительно более поздним, а потому и сохранившимся в живой памяти, был уход рода Орла. При проходе через верховье Ваха, найдя места на Вахе заселенными уже ранее выселившимися селькупскими родами, люди рода Орла, как мы упоминали выше, ушли дальше на север. Повидимому, с ними ушла и часть населения других родов, ибо название родов Журавлиного клюва находим и на тазовской территории. Во время экспедиции Тазовская группа была представлена исключительно селькупами рода Орла. Удается найти следы группы Журавлиного клюва, которая, повидимому, расселилась на р. Худосей, где часто упоминается в рассказах имя старика «Карлушка пра» и его потомства. По-селькупски это имя звучит: *Қаррӓль укыль ира* и его потомство — *Қаррӓль укыль ийя* (т. е. 'Журавлиного клюва старик' и 'Журавлиного клюва старика дети'). На новой территории тазовского бассейна также имеется речка Орлиная. Со времени пребывания селькупов на Вахе и

[1] По сведениям той же экспедиции Н. К. Каргера.

до сего времени сохраняются их связи с хантами. В результате брачных союзов с хантыйским населением в среде тазовской группы селькупов появился характерный для хантов антропологический тип — светловолосые, голубоглазые, — отличный от древнего светловолосого типа. Причиной ухода рода Орла с Тыма селькупы считают постоянные столкновения рода Орла с соседними родами из-за территории и охотничьих угодий. Людям рода Орла, очень разросшегося, нехватало своей территории для пропитания. О выходе других родов сведений в памяти населения не сохранилось.

Датировать уход рода Орла в Тазовскую тундру можно, примерно, концом XVI или началом XVII в. Это подтверждается и датой появления селькупов в Тазовской тундре (по работам Б. О. Долгих).

Переселение можно проследить и у других родов селькупов. Так, повидимому, с Оби на Тым ушел род Глухаря, оставив на местах прежнего жительства свой дочерний род Клюва глухаря (юрты Сагандуковы).

Все переселения были вызваны перемещением обских угров из европейской части Урала и заселением Оби русскими. Остатки левобережных селькупов находим и ныне на притоках р. Васьюгана, по рекам Чижапке, Нюрольке, на верховьях р. Парабели, — на реках Чузике и Кёнге. Эти группы с давних времен проживали на занятых ими ныне территориях, издавна общались с культурой хантов и сибирских татар. Часть их, выселившись на Обь и Тым, внесла в культуру правобережных селькупов (искусство, фольклор, язык) элементы хантыйские и тюркские.

Как было указано выше, селькупы помнили значение родовой территории в жизни рода, помнили, что такая территория, заселенная членами одного рода, прежде считалась собственностью этого рода, т. е. члены этого рода опромышляли тайгу на этом участке, рыбачили на реке, протекавшей на их владениях. Нарушение границ родовых территорий строго каралось. Нарушивший закон должен был уплачивать пострадавшему роду штраф. Кроме того, у нарушителя отнималась добыча, если он был пойман на реке у рыбоснасти или в лесу у ловушки. Штраф назначали на собрании членов обиженного рода, и он взимался не обязательно тем же видом пушнины или рыбы.

Река Тым, главная водная артерия расселения этой группы селькупов до 1932 г., опромышлялась всем населением совместно.

Весной селькупы, жившие в верховьях Тыма до юрт Напас, относившие себя к роду Медведя, Кедровки, Орла, спускались в больших крытых лодках до Напаса, откуда после общего сборища и распределения рыболовных песков или ниже, к устью. Там все промышляли местную и ходовую рыбу. Точных сведений о том, как были организованы добыча и распределение, мы не имеем, рассказывают, что «ловили все вместе, бабы сушили, затем всем делили без обиды». Нужно думать, что каждый род промышлял коллективно на соседних песках и распределял добычу среди своих членов.

Таким образом, наряду с владением промысловыми угодьями отдельными родами существовало совместное владение угодьями. Река Тым была общей промысловой базой для всех родов, на ней проживающих; об этом совместном владении помнили еще в 1932 г. Как упоминалось выше, в 1932 г. на Тым были переселены немногочисленные семьи селькупов с Оби, низовьев рек Васьюгана, Парабели с целью сосредоточения селькупов на одной территории р. Тыма, имевшей редкое население.

В результате переселения на Тыме появились селькупы, ранее там не жившие, оторванные от своих земель. И несмотря на то, что в 1932—1933 гг. не могло быть и речи об исключительном праве собственности на родовую территорию проживающих на ней селькупов, с этим «правом» считались как с пережитком. Не требовалось собрания членов этого рода и разрешения старшины рода, но вновь поселившиеся просили «разрешения духов-хозяев» этой территории. Без их «разрешения» вновь поселившиеся селькупы не шли на промысел, считая такое разрешение основным условием успеха в промысле на новой, «чужой» земле.

Мы были свидетелями, как достаточно передовые для селькупов того времени люди, переселенцы с реки Парабели, для того чтобы быть «принятыми», по их выражению, в число членов, имеющих право охотиться в данной тайге, перед родовым священным амбарчиком (о которых будет речь ниже) произносили «молитву» — прошение, звучащее по-русски, примерно, так: «я не по своей воле ушел с земли своих отцов. Примите меня в свою семью. Пусть здесь по земле бегающий зверь от меня не убегает. Пусть по небу летающие птицы от меня не уходят. Пусть „хозяин" меня не кружит, не пугает, пусть эта земля мне острой не станет». При этом приносили приклад, обычно — монету или новый кусок материи.

Прежде приход на чужую территорию, даже вынужденный в связи с бегством от угнетателей-купцов и не менее грозных для них миссионеров, не улаживался так просто, одной лишь апелляцией к воображаемым «хозяевам» территории. Члены рода — селькупы, владельцы охотничьих угодий, не допускали пришельцев к промыслу. Этим вызывались такие «путешествия» охотников, как уход селькупов на промысел белки с р. Таза на р. Конду, на р. Тым и т. д., о которых мы читаем у исследователей конца XIX в. Эти прежде необъяснимые походы, столь дальние (в основном имеется в виду уход на беличий промысел), могут быть объяснены лишь как результат долго сохранившихся, действовавших представлений о родовой собственности. Тазовская группа называлась по административному делению Тымско-Кара-конской; это название косвенно подтверждает историю ее прежних передвижений. Таким образом, эти дальние походы были использованием права на промысел на своей бывшей родовой территории. То же мы имели и у алтайцев (см. работы Л. П. Потапова). Сознание о принадлежности известной территории роду сохранялись и у других групп селькупов. В 1925 г. и все первые годы работы туземных райисполкомов в Тазовской тундре на заседаниях часто разбирались споры о нарушении границ родовых угодий членами других родов, входящих в один родовой совет. Бывшие владельцы территории не пускали чужеродцев на промысел и на участки, которые они продолжали считать собственностью только членов своего рода.

Интересно отметить, что память о собственности на родовую территорию лучше сохранилась на местах старого обитания, а именно на левобережье Оби — на реках Тым и Кеть, тогда как в районах Таза и Туруханa, сравнительно недавно заселенных, не имелось четких представлений о родовых территориях. Там выступали на первый план воспоминания и пережитки права собственности на территорию не отдельных родов, а целой группы родов. Так, упомянутые выше споры в Тазовской тундре касались чаще нарушения границ охотничьих угодий со стороны иноплеменников — юраков, лесных ненцев, чем со стороны родов селькупского общества. Такого дробного деления на родовые участки, какое

мы застали на реке Тым, на новых местах обитания не было. Это и понятно. Земли Тазовской тундры были отняты селькупами от энцев и заселены группами родов, вышедших с Тыма и Ваха, а не отдельными родами. Новые земли не распределялись между родами с такой четкостью, как прежние, исконные, и в сознании не закрепились границы собственности отдельного рода. На новых землях отдельные роды были объединены более крепкими связями в единое целое, повидимому, в целях обороны, противопоставления своей культуры чужой.

Запреты на промысел на чужой территории не касались проезжающих чужеродцев. Проезжая по чужой земле, реке, селькуп имел право ловить рыбу, убивать зверя для своего пропитания. Это было такое же право, как и право в любом чуме получить пищу и отдых. Вся территория мыслилась «домом» рода, который в данных случаях оказывал гостеприимство чужеродцу. Этот обычай гостеприимства широко бытовал у селькупов. Не распространялся он лишь на заведомых врагов. Гостей из враждебного племени, без разрешения старшего в чуме, не кормили.

В фольклоре очень красочно даны картины таких встреч. Своего соплеменника встречают с радостью: ему дают лучшую пищу, новые лучшие шубы на ночь. По фольклорным данным, женщину, нарушающую это правило, кормившую гостя *чаӈальлэ* 'худшими кусками', муж убивал.

Гость из враждебного племени встречался если не всегда враждебными действиями, то всегда общим пренебрежением. Старший в чуме при этом молчал, женщины не подавали такому гостю еду, не давали постели. Жизнь шла в чуме так, будто гостя не было. В сказках неоднократно говорится: «их [т. е. гостей] не видят». Если гость продолжал сидеть, — жители чума ложились спать. Утром игнорирование гостя продолжалось: над ним снимали чум и оставляли его сидеть под открытым небом. Сами уезжали. Этим пренебрежением, отказом в элементарном гостеприимстве наносилась обида бóльшая, чем при поражении в бою.

Члены одного рода имели, наряду с общими правами (как право собственности на территорию, право в каждом доме сородича получить в случае нужды все необходимое), также и обязанности по отношению к немощным нетрудоспособным членам своего рода. Родичи, например, воспитывали сирот. Можно назвать целый ряд селькупов, которые потеряли в раннем возрасте родителей и росли в семьях членов своего рода, причем таких детей, как и одиноких стариков, содержала у себя не одна семья, а несколько семей — поочередно или совместно. Об этом говорит и фольклор, где излюбленным героем является всегда сирота, воспитывавшийся у родных, обычно у родных матери.

В фольклоре упоминается также о кровной мести за убитого родича, причем инициатива в выборе времени и способа убийства предоставлялась старшему сыну или старшему брату убитого.

Однако, несмотря на то, что основная экономическая база — охотничья, промысловая территория была собственностью всего рода и экономические отношения между родичами определенно очерчены, — род в целом не был все же экономической единицей в селькупском обществе. Выше мы говорили, что до 30-х годов нашего века жила память о делении на родовые территории, о существовании центров, где жили отдельные роды, о потомках определенных селькупских родов, но все же нужно отметить, что материалы фольклора, пережитки обычаев и рассказы

селькупов дают следующую характеристику селькупского рода позднего времени. На определенной территории жили, действительно, члены одного рода. Жили отдельными семьями, состоящими обычно из двух-трех поколений, т. е. дед, отец, сыновья. Это была большая семья. Главным хозяином не всегда был самый старый по возрасту, чаще — самый лучший добытчик-охотник. В такой семье существовало четкое разделение труда между женщиной и мужчиной. Мужчина приносил добычу. Но как только добыча попадала в дом, она поступала в полное распоряжение женщины. Женский труд — все домашние работы и воспитание детей. Женщины очень редко участвовали в промыслах. В последнее время, перед советской эпохой — это были вдовы, имеющие малолетних детей, или девушки — взрослые дочери старых родителей. Особенно хорошо такое разделение труда отражено в фольклоре. Сколько бы охотник ни добыл, он получит в пищу то, что даст ему женщина; она регулирует запасы, и самое скудное количество выданной ею пищи протеста не вызывает.

Все имущество в такой семье делилось на общее и индивидуальное. Общее имущество — чум, постели, орудия промысла — лодки, ловушки; частное — собственная одежда членов семьи и личные вещи, как, например, у женщины — ее швейный мешок (коробка), у мужчины — его оружие (лук, стрелы, откас). В фольклоре предметы личного пользования мужчины и женщины возведены в символ.

Если в сказке женщина уходит из семьи, она берет с собой один швейный мешок. В преданиях — похищает ли женщину будущий муж, уводят ли ее враги, убегает ли она от врагов — она берет из дому лишь свой швейный мешок. Мужчина не мыслится без лука и стрел. Так и называются эти предметы: «женское имущество», «мужское имущество».

Промышляла семья сообща, если в ней было достаточно работоспособных членов, и добыча шла в общий котел или соединялась с добычей другой семьи, если работоспособных членов было мало; в последнем случае добыча делилась по числу душ обеих семей. Особо трудоемкие промыслы — добыча лося, дикого оленя — производились коллективно, всем родом.

Следовательно, основной экономической единицей рода была такая семья, а род представлял собой группу экономически самостоятельных больших семей, связанных, кроме всего, общей территорией промысла и взаимными правами и обязанностями помощи, гостеприимства, защиты друг друга.

Попытаемся расшифровать сам термин «род». Род по-селькупски *тамтыр*. Это — единственное слово, существующее у селькупов для обозначения группы людей, и употребляется оно при определении всех родов: *Қорқыт тамтыр* 'Медведя род', *Лимпыль тамтыр* 'Орла род' и т. д. (см. выше). В таких сочетаниях эти определения соответствуют оборотам *Қорқыт қумыт* 'Медведя люди', *Лимпыль кумыт* 'Орла люди' и т. д. Селькупы переводят слово *тамтыр* словом 'люди', не раскрывая его значения. Однако на основании анализа языковых материалов представляется возможным установить точное значение этого слова: *тамтыр* — соединение в одном месте многих однородных предметов, связанных в одно целое. В настоящее время применяется это слово и в другом значении, например «сверток однородных шкур», «сверток одинаковой одежды» и т. д. Отсюда глагол *тамтыртыко* 'сделать из однородных предметов сверток, воз, кучу' (но покрытую чем-либо, т. е. 'соеди-

ненную'). Таким образом, слово *тамтыр* содержало понятие о соединении воедино людей однородных, т. е. имеющих одного предка — орла, медведя, журавля и т. д. В литературе (у Кастрена и у Б. О. Долгих) упоминается еще селькупское слово *тенз, тенц* в значении рода. Мы должны отметить, что слово это ненецкое, заимствовано селькупами от ненцев и употреблялось ими (селькупами) лишь на Оби (нижнее течение) и только применительно к общественной организации иноплеменников.

Группа селькупов, относящих себя к одному роду *тамтыр*, считала животное, птицу, давшее название роду, своим предком, а себя — потомками этой птицы или животного.[1] Члены рода Медведя считали своим предком медведя, члены рода Ворона — ворона, и т. д. Преданий о происхождении селькупов от этих животных и птиц за долгие годы работы среди селькупов мы не встречали. Но материал языка, верований, запретов позволяет думать, что такие предания существовали. Ниже мы опишем подробные родовые мольбища селькупов, упомянув здесь лишь, что в некоторых священных родовых избушках сохранились изображения животных-предков родов. В священной избушке рода Медведя имелось вырезанное из латуни изображение медведя, в избушке рода Кедровки — изображение *Ыйя*.

Возможно, что подобные изображения были во всех родовых амбарчиках, но многие из них разрушились от времени, многие были разграблены, и не во всех нам удалось побывать.

Почитание животного-предка выражалось (чему мы неоднократно были свидетелями) в почтительном обращении с ними, как бы признании родственной связи («брат», «дед» и т. д.). Так, селькуп рода Кедровки называл кедровку *тимпямы* 'брат мой', а иногда — *мыкамы* 'младший брат мой'. То же и по отношению к орлу, медведю. В фольклоре этих животных и птиц так и называют *қумыт* 'люди'. «Мой брат сильнее твоего, — говорил селькуп из рода Орла представителю из рода Кедровки, — потому что он ест мясо, а твой — только орешки». При встречах с медведем на р. Тым говорили: «брат мой, я тебе вреда не делаю, ты меня не тронь».

Люди, не принадлежащие к роду Медведя, пользовались подставным именем *ильча* 'дед'. В фольклоре хорошо отражена эта родственная связь с предком-животным. Зачастую там герою помогают «люди его», т. е. животные и птицы.

Существовали прямые запреты охоты на почитаемого зверя. Запреты эти строго соблюдались, и некоторые бытовали до недавнего времени. В этой связи интересен Тым, который был настоящим «заповедником» для медведей. Так как там имеется род Медведя, который, повидимому, прежде был многочисленным, строго соблюдавший запрет убивать медведей, то медведей на Тыму развелось очень много. Название города Каргасок буквально значит: *Қорқыс сок* 'Медвежий мыс'. Пережиток этого запрета препятствовал налаживанию работы по благоустройству Тымского национального района. На Тым был завезен рогатый скот с целью развития хозяйства селькупов. Через несколько дней скот был весь

[1] В селькупском языке нет особого слова «птица». *Сурып* 'зверь' и 'птица'. В фольклоре и рыбу называют *ӱт курытыль сурып* 'в воде плавающий зверь'; но имеется и слово 'рыба' *қэлы*. Птицу называют *тимпытыль сурып* 'летающий зверь'. Разные виды обычно называют конкретно — утка, гусь и т. д.

истреблен медведями. Медведи заходили в юрты, выходили на пески к рыбакам, таскали рыбу, груженную в лодки, и т. п. Предложение районной организации отстреливать медведей, вылавливать их пастями встретило в то время сопротивление со стороны селькупов. Мы были свидетелями того, как попавшийся в настороженную пасть медведь в течение многих дней оставался в ловушке и «прокис», по выражению селькупов. Никто из них не решался вынуть его из пасти.

То же происходило с кедровкой. Несмотря на то, что запрет убивать кедровку наносил большой ущерб не только кедровому промыслу селькупов, но, что важнее, — «урожаю» белки (так как кедровки истребляют массу кедрового ореха), кедровку не били, считали ее священной. Кедровку считали матерью лесов: она «насаждает леса». Это представление родилось из того факта, что кедровки делают в земле запасы орехов, причем склады устраивают в нескольких местах и многие из них забывают. Из этих складов вырастают кедровые поросли. Селькупские ребята «добывали» из этих складов орешки. На указание бить кедровку селькуп отвечал: «как можно бить кедровку, это мой брат». Предложение отстреливать кедровок и заготовлять их подобно другим видам боровой птицы встретило сопротивление населения. Однако в следующем году (середина тридцатых годов) селькупы стали бить кедровку, засаливать и сдавать в заготпункты, но сами ее не ели.

На глухаря прямого запрета мы не наблюдали. Но считалось, что не только членам рода Глухаря, но и всему населению Тыма нельзя глухаря палить над огнем. Существовал запрет бить лебедей. Если случалось убить лебедя, то перед убитой птицей произносились «молитвы-извинения», подобно тем, что произносятся мансами, когда убивают медведя. При полете лебедей весной над юртами селькупы встречали их появление криком, подражая крику лебедей. Замечательно, что лебеди останавливали прямой полет, слыша эти призывы; кружили над юртами, над радостно кричащими людьми. Селькупы говорили: «наши братья прилетели». Выносили на улицу водку, чай, воду и брызгали ими вверх. Хороший признак — если лебеди спускались низко.[1] Шкурки убитых лебедей хранили в священном месте; крылья сушили, не ломали. В фольклоре представление о родстве с птицей-животным предком выражено в одном из мифов, где герой-селькуп борется с небесной матерью. В конце битвы небесная мать отрубает герою хвост, и герой, преображенный, падает в реку. При этом селькуп-рассказчик комментирует: «прежде люди, как звери (птицы), все с хвостами были». В селькупском языке существуют разные слова для обозначения хвоста птицы, животного, рыбы. В мифе употреблено слово *мӓчи* 'хвост птицы'. Очень часты в сказках мотивы превращения героя в птицу. Для этого герой натягивает на себя, постепенно расширяя по своему телу, шкурку птицы, хранящуюся всегда при нем.

Никогда не убивали орлов. Их подстреливали и ловили живыми. Держали в чуме, давая дожить до старости. Перья шли на оперение стрел. Орел — наиболее почитаемая птица, с ним связано представление о небе, о солнце. В шаманстве он носит название *чаукӓ* или, иносказательно, *эсыпыль сурып* 'птица-отец'.

Приведенные примеры указывают на стойкое существование представлений о кровной связи членов рода со своими зооморфными предками.

---

[1] Этому мы были свидетелями на Яновом стане во время пребывания у селькупов. Призывал лебедей бывший тымский князь.

Для членов одного и того же рода были обязательны и брачные законы. Существовала родовая экзогамия. Пережитки экзогамии наблюдались до самой революции. Мужчина не имел права брать жену из своего же рода. Нам удалось установить некоторые пары таких родов, откуда преимущественно брали жен. Так, род Кедровки брал жен из рода Орла. Все Агичевы были из рода Кедровки, их жены — из рода Орла. Это установлено на основании имеющихся у нас посемейных списков. Род Ворона (русская фамилия Кулеевы) брал жен преимущественно из рода Медведя (Пыршины). Род Журавля брал жен из рода Глухаря. Интересные результаты должен дать анализ родственной терминологии селькупов, но, к сожалению, мы в настоящее время не имеем возможности включить в данную работу эти материалы.

Все члены одного рода имели общее мольбище. На каждой родовой территории имелся в глухой тайге *лозыль сесан* 'священный духов амбар'. (Следуя селькупам, мы переводим это выражение «духов амбар» от слова *лоз* 'дух', *сесан* 'амбар').[1] Дорогу к этим амбарам найти бывало трудно. Она отмечалась лишь лоскутками-прикладами на деревьях. Такие отмеченные деревья вели к амбару от берега реки, иногда за несколько километров.

К амбару всегда вела узенькая тропа, называемая *сарпы*.[2] Такие дорожки к амбару прежде охранялись настороженными луками, так как приближаться к ним имел право не всякий мужчина и вовсе не имели права их видеть женщины.

В определенные дни — весной перед промыслом, осенью после промысла или в особо важных для рода случаях, шаман в сопровождении взрослых мужчин приходил к амбару для молений. Шаман охранял амбары, настораживал луки; он один знал путь к мольбищу. Несколько таких амбаров было нами осмотрено. Они однотипны с хантыйскими и мансийскими амбарами, и по внешнему виду священные амбары ничем не отличаются от хозяйственных. Это небольшая постройка из плах с двускатной крышей. Стоят амбары на двух-трех высоких столбах, затесанных таким образом, чтобы не проникали в амбар грызуны. В передней стенке амбара прорезано дверное отверстие, которое закладывается дверью. От земли в амбар вела лестница — приставное бревно. На бревне иногда затесывали зарубки — ступени. Такое бревно называется *сарысӓ-по* 'для влезания дерево'. Обычно при уходе его отставляли и клали на землю. Такие амбары часто упоминаются в фольклоре под названием *кор*. Указывается, что они часто служили летом местом для спанья у селькупов. Ныне такие же амбары встречаются и на Тыму и на Баихе в качестве хозяйственных построек, где хранятся всевозможные предметы домашнего обихода, а иногда и продовольственные запасы.[3]

Внутри священных родовых амбаров находили мы, как уже упоминалось выше, изображения предков животных и множество прикладов. Остановимся подробно на амбаре рода Кедровки. В этом амбаре имелось антропоморфное изображение предка этого рода — Ыя. Фигура Ыя играла

[1] Однако нужно заметить, что в селькупском языке имеется другое слово для амбара — *кор*. Слово *сесан* употребляется только для родовых священных амбаров.

[2] Интересно сопоставить слова: *сарпы* 'летняя тропа' и *вӗтты* 'дорога' (вообще) в селькупском языке с санскритским *сарпы* 'змея'. В выражении «по дороге» селькупы также употребляют слово 'змея' *шӱ*, утвердившееся в форме послелога: *вэттыш шӱмын*, буквально 'по дороге — змее', — одно и то же представление о извивах дороги и змеи.

[3] По материалам В. В. Храмовой, подобные амбарчики у заболотных татар и ныне еще служат летниками.

большую роль в религиозных представлениях селькупов, являясь трансформацией излюбленного селькупского героя-богатыря в мифическое божество—сына бога Нума.

Анализ селькупского фольклора позволяет проследить эту трансформацию. В данном случае важно, что один из родов фратрии вел свое начало от героя-богатыря, сына бога Нума, считал его своим предком. В амбаре имелись изображения самого Ыя и его семьи (жены и детей), вытесанные из дерева. Эти деревянные фигуры характерны и для обских угров — длинный обрубок нетолстого дерева, на одном конце которого грубо вытесаны голова и лицо; другой конец зоострен в виде кола. Лицо Ыя и его жены обиты жестью, на месте глаз вставлены бусины; лица детей вырезаны из дерева. Все фигуры одеты в меховые одежды, а фигуры детей, кроме того, были завернуты в платки-прикладыы. Фигуры установлены по величине у задней стенки амбара, — фигура Ыя самая большая. У ног фигур — куча прикладов. Во всех амбарах, нами обследованных, прикладыы были однородными: шкурки белок, бурундуков, иногда обрывки более дорогих шкур лисиц, горностаев. Новых прикладов обнаружено очень мало, все они очень давнего времени. Множество лоскутов материи, головных ситцевых платков висело на стенах амбара, лежало в куче, но и материи и платки приносились сюда, повидимому, не бывшими в употреблении. Встречались кучки старых медных, а иногда серебряных денег. Среди прикладов обращало на себя внимание большое количество маленьких фигурок людей, вырезанных либо из дерева, либо из железа или олова, тщательно замотанных в обрывки шкурок, в лоскутья. На всех фигурках под лоскутьями имелись сшитые из меха одежды. Под одеждой у каждой фигурки мы находили совсем маленькие изображения птички жолны (сойки) и змеи, размером в один-два сантиметра, причем птичка дана всегда в летящем положении. Повидимому, эти фигурки представляли собой изображения умерших родичей, подобно тем, которые делались у обских угров и самоедов и представляли заместителей умершего. Селькупы крупных изображений умерших родственников не делали. Вместо них делали описанные выше маленькие изображения и держали их в священном родовом амбаре. Следовательно, эти многочисленные человеческие фигурки, хранившиеся в родовом амбаре, вместе с изображением предка рода, являлись изображениями умерших членов этого рода, ушедших после смерти в загробный мир к своему предку. Для указания пути к фигурке прикладывали изображение птички, которая, по представлении селькупов, отводила туда душу умершего. Таким же помощником являлась и змея, изображавшая покровительницу души и являвшаяся символом дороги. Она же была помощником души в преодолении опасностей в пути.

Священный амбар, таким образом, являлся материальным выражением религиозных представлений селькупов о загробном мире, изображением этого мира. Становится понятным постоянный для фольклора фантастический образ этого мира — избушка, минуя которую, герой попадает в мир духов. Род на своей территории «сохранял» весь свой людской фонд — и живой и умерший. К этим амбарам — к ушедшим предкам — собирались живые, обращались к ним за помощью и покровительством. Здесь приносились жертвы — подарки (*кӓсы* 'жертва', 'подарок') предкам и хозяевам тайги и зверей.

На земле около амбаров виднелись следы костров и ямки, в которых мы находили остатки пищи, принесенной в жертву духам и предкам. Амбар обычно стоял на небольшой площадке, очищенной от подлеска.

Размеры площадки были невелики. Принимая во внимание, что на мольбищах имели право присутствовать лишь мужчины, взрослые члены рода, можно предположить, что сборища эти были немноголюдными, а следовательно, селькупские роды — немногочисленными.

Говоря о числе членов отдельных родов, мы должны отметить, что попытки наши уточнить сколько-нибудь это число не привели к удовлетворительным результатам. Поэтому мы можем судить о численности родов косвенно, на основании остатков жилищ, количества современных потомков рода и, частично, учитывая общие ответы селькупов. Обычно отвечают: «было раньше селькупов очень много». В фольклоре нет указания на селения, состоящие больше, чем из четырех-пяти домов. Встречаются упоминания о жилище вождя, расположенном обычно в середине поселения (в военных преданиях). Обычно это жилище бо́льших размеров, чем остальные.

Характерное для фольклора воспевание численности своего народа — «бессчетное число чумовых дымов», «огни от костров, как звезды на небе» — мало чем отличается от ответов современных селькупов, имеющих источником тот же фольклор. Все материалы говорят за то, что поселения родичей редко имели число жителей свыше сотни.

Наиболее многочисленными были, повидимому, роды Орла, Журавля, Медведя, Кедровки. Это — основные роды селькупов, более всего сохранившиеся в памяти современников.

В священных амбарах мы обнаружили ряд интересных находок. В одном из амбаров, упавшем от времени, найден старинный музыкальный инструмент селькупов *путы* 'дудка', упоминания о которой встречаются только в сказках. Около амбара с изображением Ыя, на площадке, лицом к дверям амбара, имелось другое изображение Ыя в боевом наряде. Фигура сделана из дерева так же, как и находящаяся внутри амбара, но по бокам обрубка вколочены палки, изображающие руки. На Ыя надета железная кольчуга, та, что селькупы называли *к зыль па̊рḳы* 'железная парка'. Однако в фольклоре упоминается железная парка, которая не является кольчугой. Древняя железная парка была пластинчатой. Этот наряд Ыя, повидимому, позднего происхождения. По лесам Нарымского края находят древнее русское вооружение: шлемы, стремена, мечи, обрывки кольчуг, оставшиеся здесь после битв за присоединение Сибири. Мною был взят кусок одежды Ыя и сдан в Государственный Этнографический музей.

К сожалению, еще не изжитые старые представления о святости этих мест и находящихся тут предметов не дали возможности приобрести что-либо из этих предметов. Кроме того, во времена гражданской войны многие амбары были разграблены скрывавшимися от советских войск и местных партизан белогвардейцами.

Селькупы очень неохотно указывали на местонахождение своих святилищ, прежде всего потому, что хоть и не было в то время на тропах настороженных луков, однако боязнь невидимой опасности в виде гнева духов хорошо ограждала амбары от посещения их селькупами. В некоторых случаях нас доставляли лишь до берега реки, до того места, откуда шла тропа к амбару. Старики-селькупы обычно отказывались быть проводниками. Так велика жизненность вековых традиций в сознании людей.

По словам селькупов, священные амбары прежде содержали большие материальные ценности; это была своеобразная взаимопомощь рода. Нуждающиеся члены рода могли взять оттуда нужные им шкуры, сумму денег с обязательным возвратом равной ценности. Обычно

на это не нужно было разрешения старшего в семье-роде, требовалось лишь согласие шамана указать дорогу к амбару. И не было случая, чтобы долг не был возвращен. Этот материальный фонд был собственностью всего рода, всех его членов.

Можно с уверенностью сказать, что ко времени Великой Октябрьской Социалистической революции селькупское общество пришло с яркими пережитками родового общества, дающими право говорить о бытовании у них в недавнем прошлом рода как основной общественной единицы.

О каком роде говорят основные пережиточные явления социальной жизни селькупов? Ряд моментов позволяет утверждать, что селькупский род был отцовским. Об этом свидетельствуют главная роль мужчины в семье, подчиненное положение женщины, наследование имущества по отцовской линии, причисление детей в род отца, в браке — переселение жены в род мужа, и т. д.

При дальнейшем исследовании материала мы обнаружили целый ряд пережитков, позволяющих утверждать, что ближайшая к нашему времени отцовская родовая организация селькупов была не древнейшей. За ней явно ощущаются следы более древней социальной организации, а именно — следы материнского рода.

Все названия родов вскрывают тотемистические представления о предке-животном. Отношение к тотемным животным-предкам, сознание кровного родства с этими предками, отражение в фольклоре представления о том, что этот предок являлся матерью-зверем, — все это говорит о наличии в прошлом материнского рода. Пережитки материнского родового строя особенно ярко отражались в религиозных представлениях селькупов. Все основные духи-хозяева представлялись в образе женщины. Постоянно упоминается небесная мать со своими дочерьми, жизнедательница старуха *ылында кота*, которая посылает в мир души людей. Этот образ глубоко поэтичен — каждое утро жизнедательница-старуха на кончике первых лучей солнца посылает на землю души рождающимся людям. Души эти представлялись в образе птички. Слово *ильсат* 'луч' значит также и «душа». Хозяйка огня — старуха, 'огня вихря бабушка', хозяйка змей — *сельчи шӱт эмысыт* 'всех змей мать', и т. д. В фольклоре хозяйка леса — соболь, она же — женщина. Она вступает в связь с избранным ею охотником, и тот получает постоянную удачу в охоте. Солнце представлялось женщиной, и т. д.

По сравнению с этими образами чрезвычайно бедны и расплывчаты образ главного духа божества — Нума — и других духов в образе мужчин. Так, хозяин леса «лесной дух» — мужчина, но его больше высмеивали, чем почитали. Его легко обмануть, он глуповат. А главную роль играла его дочь — она приносила счастье охотнику, она помогала шаману, и т. д. При посвящении шамана требовалось одобрение жизнедательницы-матери, — она давала березу для бубна и колотушки (как и люльки для новорожденных), и к ней шел шаман в процессе оживления бубна, около нее находилась «живая вода». Создается впечатление, что отцовская власть не нашла четкого отражения в религиозных представлениях. По преданиям, брачные обычаи создавались старухой-матерью (например, обычай «стыдиться» между тещей и зятем, и т. д).

Замечательные факты бытовали во время нашего пребывания у селькупов — встречался счет родства по линии матери, существовала семья, где дети носили отчества по имени матери Екатерины, т. е. звались Екатериновичи; наблюдались факты отнесения себя к племени матери — так, известный нам селькуп, один из многих Кусаминых, отрицал, что он

селькуп, а числил себя эвенком, потому что мать его была эвенкийкой: имея селькупскую фамилию — отца селькупа из рода Кедровки, он все же считал себя эвенком; другой селькуп, а также и сестра его, считали себя юраками на том основании, что мать их была юрачкой.

Равное наследование шаманского дара от матери шаманки, как и от отца (например, Николай Арянгин, получивший дар от матери и желавший передать его женщине), говорит о былом равном значении женщины.

Приведенные материалы позволяют установить, что у селькупов в ближайший к нашему времени период развития общества бытовал как основная общественно-политическая единица отцовский род на стадии начального разложения.[1] Главной особенностью его было отсутствие основной экономической функции.

Пережиточные явления в области религии, структуры рода в отдельных фактах современных общественных отношений позволяют предположить наличие в более ранний период материнского развитого рода.

Разложение материнского рода было связано с переселением с древних территорий родов, с возникновением конфликтов между своими родами и чужими племенами, с наступлением периода войн, с возрастающей ролью мужчин-воинов, защитников рода. В своем развитии селькупы разбиваются на группы, которые в дальнейшем развиваются в различных исторических условиях. Группы, осевшие на Оби, в силу культурно-исторических связей и военных столкновений с племенами более высокой социальной организации — хантами, татарами, а впоследствии с русскими — создают, подобно хантам, «княжества» (см. работу С. В. Бахрушина «Остяцкие и вогульские княжества» в XVI—XVII вв.).[2]

Другие группы, пройдя на север, вступают в связь с оленеводами-энцами и ненцами, заимствуют у них оленеводство (санное) и на основе новой отрасли хозяйства, где главная роль принадлежала мужчине, переходят к установлению отцовской власти. Долгое время род сохраняет пережитки материнского рода, лишь постепенно заменяя власть матери властью отца. Объединяются сородичи определенными общественно-политическими установлениями, экономически разбиваясь на самостоятельные группы близких родственников по отцовской линии — семьи, содержащие в себе несколько поколений. Отцовский род появляется лишенным значения как экономическая единица общества. Эта перемена в общественном строе настолько еще была нова, что не нашла себе отстоявшегося отражения в идеологии. Религиозные представления отражают еще не установившийся процесс возникновения новых социальных отношений.

Материал, собранный по социальному строю селькупов, указывает нам на имевшееся наряду с разделением на роды иное деление селькупов, Упомянутый нами термин *тамтыр* встречается в других сочетаниях. Так, мы имеем разделение *Кӓссыль пелӓль тамтыр, Лимпыль пелӓль тамтыр* или, иначе, *Кӓссыль пелӓк, Лимпыль пелӓк*. В переводе на русский язык это значит «Кедровки половинный род» или «Кедровки половина», «Орла половинный род» или «Орла половина». Спрашивая селькупов, какая разница между «Кедровки род» и «Кедровки половинный род», мы получали ответ: «Кедровкин род — это мало людей». «Кедровки половина — это половина всех людей». Иными словами, понятие «кедровкина половина» шире, чем понятие «кедровкин род». Это деление очень хорошо

[1] Исключаются селькупы, проживавшие по Оби, имевшие более высокую организацию.

[2] Изд. Инст. народов Севера ЦИК СССР, Л., 1935.

прослеживается у Тазовской, Туруханской групп, но с трудом можно отыскать его следы на территории Тыма, где так хорошо прослеживается род. Деление всех селькупов на две большие половины подтверждается и другими материалами о селькупах. Такое же деление отмечает Б. О. Долгих у кетов. В сообщении на секторе Сибири Института этнографии в 1949 г. Б. О. Долгих приводит кетский термин для фратрии — *хотпел*, не давая ему расшифровки. Значение этого термина может быть вскрыто следующим образом. Термин *пäл* ‖ *пел* (основа слова *пелäк*) встречается не только у селькупов и кетов, но и у целого ряда племени в том же значении «часть» «половина». И можно предположить, что в кетском языке он имел то же значение «половины». Термин *хотпел* может быть, по всей вероятности, истолкован как половина людей: (*кот*) *хот* ‘люди’, ‘человек’; *пел* ‘половина’, т. е. то же, что мы имеем в селькупском языке.

В этой связи интересно сравнить значение слова «половина» в селькупском языке с имеющимися в этом же языке другими словами «часть», «половина». Сравнение уточнит понятие, содержащееся в слове *пелäк*. Имеются в селькупском языке слова *кешь* ‘половина’, а также *чонты* ‘половина’, ‘середина’. В переводе значения этих слов как бы совпадают, на самом деле в них вложены разные понятия. *Кешь* — половина при поперечном делении предмета на две части. Так, тело человека разделяется на две половины (*кешь*) по линии пояса — верхнюю и нижнюю. Если тело человека разделить пополам вдоль — на правую и левую половины, то «продольная половина» будет обозначена словом *чонты*. *Пелäк* также «половина», но в том случае, когда это один из двух однородных парных предметов. Человек с одним глазом — *пелäл саиль* ‘половинноглазый’, однорукий — *пелäл утыль* ‘половиннорукий’. Две стороны неба — *нумыт атармоль пелäк*, *нумыт потармоль пелäк*. Под этим последним словом скрывается представление о единстве парных предметов, понятие целостности пары. Социальное значение слова *пелäк* ‘одна из двух однородных групп людей’. Интересен в этой связи селькупский глагол *пелтыӄо* ‘помогать’ (в работе, в походе и т. п. Основа — *пел*; *т* — суффикс переходного глагола; *ӄо* — инфинитив), который буквально значит «дополовинить», т. е. к одной половине прибавить другую так, чтобы стало нечто целое. Возможно, раннее значение этого глагола было более узкое.

В религиозных представлениях ярко выступает деление всех селькупов на две половины — половину Орла и половину Кедровки. Древнейшее представление о вселенной дает то же деление. Так, по этим представлениям, весь мир расположен на двух реках — реке Орла и реке Кедровки, которые берут истоки из одного общего болота, недалеко от жилища прародительницы. Реки эти текут параллельно и впадают рядом в одно море. На этих двух реках живут селькупы. В устьях этих рек находится семиямное болото, на котором растет дерево, достигающее вершиной неба. По этому дереву шаман «шел на небо». По берегам упомянутых рек растут на каждой по три дерева. Одна тройка принадлежала половине Кедровки, другая — половине Орла. Во время больших молений, в тех случаях, когда жертву приносили от всей половины Кедровки или Орла, шаманы привязывали жертвенное животное к одному из этих деревьев. Шаманы, принадлежавшие к разным половинам селькупов, были различны во многом. Считалось, что шаманы из половины Кедровки слабее шаманов из половины Орла. У этих шаманов разные дороги. Каждый «ходил по своей реке». На обратном пути из

загробного мира шаманы разных половин шли разными путями. Шаман с половины Орла «шел» по солнцу, а с половины Кедровки — против солнца. Различно оформлены шаманские аттрибуты. У шамана половины Кедровки колотушка от бубна оклеена шкурой с лапы медведя (для камлания в нижний мир) и шкурой со лба медведя (для камлания в верхний мир), у шамана «половины» Орла колотушка оклеена, соответственно, шкурой со лба оленя и шкурой с ног оленя, и т. д.

Следы деления селькупского племени на две половины сохранились не только в названии «половины» и в религиозных представлениях. Рассматривая расселение селькупских родов на реке Тым, обращаем внимание на тот факт, что наряду с собственностью каждого рода на определенную территорию выступали права всех родов в целом на реку Тым, на промыслы на этой реке. Заслуживает внимания и то, что весной перед промыслами на самой реке Тым все роды собирались в юртах Напас, где распределялись рыболовные пески, происходили общие моления и т. д. То же бывало и осенью перед разъездом всех родов по своим селениям.

Река Тым как бы объединяла все эти отдельные роды в нечто целое. В Напасе, центральном пункте Тыма, в родовом священном мольбище, где-то около озера Пол-то происходили обычно сборища всех родов Тыма. Это священное место, следовательно, было не родовым, а общим для всех тымских родов.

Обратимся к названию реки Тым. По-селькупски Тым называется *Кӓссыль кы* и ныне живущими селькупами осознается как Окуневая река. Равное значение имеет среди современных селькупов и название реки, протекающей на территории, прежде заселенной родом Кедровки, — Косссс, по-русски Окуневка. Однако дело обстоит несколько сложнее. В селькупском языке эти два слова — *кӓссы* 'кедровка' и *кӓгъ* 'окунь' — фонетически очень близки. Названия реки Тыма — Кӓссыль кы и Кӓссес в переводе значат одно и то же — Кедровки река. Одно название оформлено по классическим правилам селькупского языка (*кӓссы* 'кедровка'; *ль* — окончание имени производного прилагательного; *кы* 'река'). Кӓссес — является сочетанием селькупского и кетского [*кӓсс(ы)* 'кедровка'; *сесь* — кетское слово «речка»], что говорит о древних связях на этих территориях селькупов с кетами (см. работы Кастрена). Род, проживавший на реке Косссс, осмыслялся как род Кедровки и река называлась рекой Кедровки. Современные селькупы уже не связывают свое родовое название с этой рекой, а называют ее по основному виду добываемой в ней и в Тыме рыбы — окуню, чему способствовала и фонетическая близость обоих слов. Принимая это предположение, мы находим, что Тым как 'Кедровки река' со своим населением является более крупным объединением селькупов, чем род, — объединением, которое и могло являться *Кассыль пелӓк* 'половиной Кедровки'. Мы вправе считать объединение селькупских родов на реке Тым на основании высказанного — фратрией, а *пелӓк* в его первоначальном значении — считать словом, бытовавшим как выражение понятия группы людей, большей, чем род, — группы родственных родов, т. е. фратрии.

Известное положение Энгельса о фратрии и ее функциях, определяющее эти функции в основном как общественные и религиозные, дает нам право делать подобное вышеизложенному предположение.

Названия селькупских фратрий совпадают с названиями двух самых больших селькупских родов.

«Более подробное исследование показывает, что эти фратрии большею частью представляют первоначальные роды, на которые сперва распадалось племя. . .», — пишет Энгельс, говоря об индейских фратриях,[1] и далее: «По мере размножения племени каждый род, в свою очередь, распадался на два или более родов, которые теперь становились самостоятельными, тогда как первоначальный род, в который входят все дочерние роды, продолжает существовать как фратрия».[2] Материалы по этногенезу селькупов позволяют предположить, что так же обстояло дело и у селькупов. Селькупское племя сложилось из двух родов, разросшихся и давших целый ряд родственных родов. Мы не имеем точных сведений, какие роды входили в ту и в другую селькупскую фратрию, но можем предположить, что роды Журавля, Ястреба, Ворона, Лебедя, Орла входили в одну фратрию Орла. Все эти птицы связаны с солнцем, небом, являются как бы детьми орла, «отцовской птицы», тогда как роды Медведя, Кедровки, Глухаря, Филина входили во фратрию Кедровки, так как все они являются как бы различными выражениями представления о существах, связанных с землей, лесом. По религиозным представлениям, эти две группы животных-птиц действуют в различных кругах мира.[3]

Дробления происходили и в дальнейшей жизни родов, — мы находим такие роды, как род Журавля и род Журавлиного клюва, род Глухаря и род Глухариного клюва.

Относительно половины Орла, которую мы будем называть фратрией, мы не можем указать такого же территориального объединения нескольких родов. Отмечаем факт, что несмотря на то, что с Тыма ушел весь род Орла, а также часть родов Ворона и Журавля, на территории Тазовской тундры мы не имеем упоминаний об этих родах, упоминается лишь половина Орла и род Орла

Возможно, что в столь важные моменты в жизни общества селькупов, как переход с целью поселения на новых местах, захват новых мест, родственные роды объединились и особенно ярко выступила организующая роль фратрии. На новых территориях группа родственных родов именовалась вновь по названию фратрии и основного рода этой фратрии. Поэтому мы встречаем на Тазовских территориях упоминание только о роде и половине рода Орла и лишь глухие следы журавлиного рода. Другое следствие выселения родственных родов, объединенных во фратрию селькупов, мы наблюдаем в следующем. Фратрия в целом была экзогамна,[4] родственные роды не могли брать жен внутри своей фратрии. Поэтому селькупские роды, выселившиеся на Вах и даже на Таз, вынуждены были часто брать жен из другого племени, а так как селькупы Ваха вступали в военные союзы с хантами против самоедов, то наиболее частые браки были с хантыйками, что значительно ускорило слияние культур хантов и селькупов. Другим путем добывания жен был захват

---

[1] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, 1951, стр. 91.

[2] Там же.

[3] Возможно, в основе этого деления селькупов на две половины, из которых первая характеризуется названием родов, связанных с солнцем, небом, и вторая — с лесом, землей, — лежит отражение начального процесса возникновения селькупов из двух компонентов: аборигенного — людей землянок (племен *хумов*), и пришлого — саяно-самоедского (племен *каса* и *туба*), не знавших подземного жилища, разнившихся многими элементами материальной культуры и языка, религиозными представлениями, способами погребения и т. п.

[4] См. перечисленные выше пары родов, между которыми могли заключаться браки.

пленных самоедских женщин. Селькупский фольклор содержит много материала по захвату пленниц-самоедок. Так завязывались культурные связи и с юраками.

Приведенные факты позволяют нам говорить о бытовании у селькупов двух фратрий — Орла и Кедровки. Каждая фратрия объединяла ряд родственных родов. Фратрия имела организационно-политические функции, особенно сказывавшиеся в регулярных сборищах родов, в распределении общеродовых угодий, а также в военных походах. Фратриальное устройство селькупского общества нашло отражение в религиозных представлениях и языке селькупов (наличие слова, обозначающее понятие фратрии).

Примечательно следствие выселения одной фратрии на иноплеменную территорию — слияние членов фратрии с иноплеменниками в силу действующих внутри фратрии законов экзогамии, возникновение культурно-родственных связей путем заключения браков с иноплеменниками.

Для выражения понятия племени у селькупов особого слова нет. Для выражения этого понятия селькупы употребляют выражение *сӧль ӄумыт* 'лесные люди', иными словами, все племя называется просто «люди». Уточняя, говорят *ме ӄуммыт* 'наши люди'. Как образное выражение — обозначение всего племени — в основном в фольклоре употребляется выражение *сельчукыль тамтыр*, т. е. «разные» или «все» роды. Опять видим здесь основное обозначение определенной группы, то же слово — *тамтыр* 'род'. Сознание общности всех селькупов отражено в религиозных представлениях. Выше мы говорили о представлении селькупов о вселенной. Эти представления говорят о сознании единства рождения всех селькупов, об общем загробном мире. Там же как символ объединения всего племени упоминается, помимо трех деревьев для каждой фратрии, одно, главное дерево, у которого шаман привязывал жертву, когда жертва приносилась от всего селькупского племени. Это дерево стоит у истоков, на «стрелке рек Кедровки и Орла, у дома прародительницы». Дерево это — береза, носит сложное название 'к небу и к земле имя [жизнь] дающее жертвенное дерево' *номты тэттонты нимынчармыль ка̊ссыль по*. На ветвях этого дерева сидят орел и кедровка, висят солнце и луна. Так, символически, отразилось в религиозных обрядах представление о единстве всех родов селькупов. Расчлененные и совершенно изолированные друг от друга в процессе расселения на новые территории группы селькупов утеряли представление о себе как об одном племени.

Только в советскую эпоху, возрожденные к новой жизни мудрой ленинско-сталинской национальной политикой, селькупы узнают своих соплеменников, консолидируются в единую народность. Создание письменности на родном языке, развитие коллективных социалистических форм хозяйства — все это сплачивает селькупов в единое целое и дает все возможности развивать свою, национальную по форме, социалистическую по содержанию, культуру.

С. А. ТОКАРЕВ

ПЕРЕЖИТКИ РОДОВЫХ ОТНОШЕНИЙ У ХАКАСОВ В XIX в.

Общественный строй коренного населения Хакассии, существовавший до Октябрьской революции, и в частности родовые пережитки у хакасов изучены до сих пор далеко недостаточно. В отличие от соседних и родственных алтайцев, о родовых отношениях которых имеется и дореволюционная, и советская литература, — о хакасах и их «родовом быте» написано до сих пор очень мало. Прежние исследователи — Кастрен, Радлов, Катанов, Аристов, Яковлев, Островских и другие — отмечали обычно только названия родовых делений у хакасов (или «минусинских татар», как их прежде называли). Названия сеоков (кровных родов) известны поэтому довольно полно, но и только. Роль и значение родовых пережитков в быту хакасского населения проследить по имеющейся литературе весьма затруднительно.

Выяснение вопроса о родовых пережитках у хакасов и составляет содержание предлагаемой небольшой работы. Материалы, легшие в основу ее, добыты главным образом из архивных документов — из дел степных дум и инородных управ, хранящихся ныне в Хакасском областном архиве (г. Абакан Красноярского края). Дел этих очень много: более 2000 единиц хранения. Но материал, так или иначе освещающий вопрос о родовых пережитках, в них весьма скуден и касается только отдельных сторон родовых отношений. Этот архивный фонд частично использовался прежними исследователями: Ник. Кузнецовым-Красноярским,[1] П. Е. Кулаковым,[2] Н. Ф. Катановым;[3] однако они не ставили перед собой интересующей нас проблемы.

Наряду с использованием этих документальных источников, автор собрал (в 1942 г.) небольшой этнографический материал путем личных расспросов в г. Абакане и Аскызском районе Хакассии. При этом, разумеется, учтен и весь имеющийся литературный материал по данному вопросу.

1. Родоплеменные деления у хакасов

Хакасский народ сложился на основе слияния 5 племен, под отдельными названиями которых хакасы до революции обычно и были известны:

---

[1] Ник. Кузнецов-Красноярский. Архив Аскысской степной думы. Томск, 1892.

[2] А. А. Кузнецова и П. Е. Кулаков. Минусинские и ачинские инородцы. Красноярск, 1898.

[3] Н. Ф. Катанов. Отчет о поездке в Минусинский уезд Енисейской губернии летом 1899 г. Казань, 1900.

это кызыльцы, качинцы, сагайцы, бельтиры и койбалы.[1] В качестве общего собирательного обозначения для всех хакасов прежде употреблялось лишь чисто географическое понятие — минусинские (или абаканские) и ачинские тюрки (татары).

Каждое племя распадалось на отдельные роды, но эти роды были перед революцией чисто административными единицами. В начале XX в. названия их были следующие.

У кызыльцев (входивших в то время в Кызыльскую инородную управу Ачинского округа): Кызыльский, Мало-аргунский, Курчиковский, Камларский, Мало-ачинский, Больше-ачинский, Басагарский 1-й и 2-й половины, Басагарский отдельный, Игинский и Шуйский — всего 10 родов.

У качинцев (входивших в Абаканское инородное ведомство, а прежде в Качинскую степную думу Минусинского округа и частично в Июсскую инородную управу Ачинского округа): Шалошин 1-й и 2-й половины, Тинский, Тубинский, Салбино-койбальский, Бирский, Старо-июсский, и Бело-июсский — всего 8 родов.

У сагайцев, бельтиров и койбалов (подведомственных Аскызскому инородному ведомству, а прежде — Сагайской степной думе, называвшейся также Степной думой соединенных разнородных племен, в которую в 1858 г. влилась и Койбальская степная дума): Бельтирский, Сагайский 1-й и 2-й половины, Казановский, Кивинский, Ближне-каргинский, Дальне-каргинский, Кийский, Кизильский, Карачерский, Изушерский и Койбальский — всего 12 родов.

Система административных родов своим происхождением обязана «Уставу об управлении инородцев» 1822 г. Но отсюда не следует, что эти роды никак не связаны с самобытными родоплеменными группировками у хакасов. При введении в действие Устава 1822 г. роды не создавались искусственно и заново, а брались те родоплеменные (или территориальные) группы, которые имелись налицо. В дальнейшем в состав степных дум и инородных управ не раз включались родовые и административные единицы разного происхождения; в связи с преобразованием и слиянием дум и управ, роды переходили из одного «ведомства» в другое, и таким образом родоплеменной состав хакасского населения все более переплетался с административной системой и запутывался. Для выяснения истории родоплеменных группировок хакасов необходимо поэтому подвергнуть исследованию и историю административных родов, что составит задачу одной из дальнейших глав этой работы.

Но, наряду с официальными родами, у хакасов сохранились остатки, хотя и гораздо более слабые, ныне уже полузабытые, так называемых кровных родов, — *сеоков* (*сеок* букв. 'кость'). Эти сеоки никакого административного значения не имели и поэтому были мало заметны наблюдателям и не отразились в официальных документах, но они отмечались исследователями-этнографами. Следует сказать, что списки сеоков, приводимые разными исследователями, между собой нередко расходятся.

Наиболее надежный перечень к а ч и н с к и х кровных родов сообщает лучший знаток быта хакасов, хакас Н. Ф. Катанов: Ызыр, Кыргыз, Пюрут, Каска (2 рода), Ары, Туба, Соккы, Тпи, Ойрат.[2] Адрианов

[1] Утверждение автора, что кызыльцы, качинцы, сагайцы, бельтиры и койбалы представляли собой племена, весьма спорно. *Ред.*

[2] Н. К а т а н о в. Письма из Сибири и Восточного Туркестана. СПб., 1893, стр. 22. Несколько иной и более короткий список приводится им в Ученых записках Казанского университета (1897, кн. 5—6, стр. 44).

приводит список, почти совпадающий с этим; он, кроме того, указывает подразделения рода Каска: Тайджеп-каска, Паратеп-каска, Ӱс-каска (Ойрат-каска), и добавляет еще род Частык.[1] Радлов не дает полного списка качинских сеоков, но упоминает о наличии родов Тин, Тнастыг (=Частык), Тьярым, Тьилтаг, Сукар, Туба.[2] В «Географо-статистическом

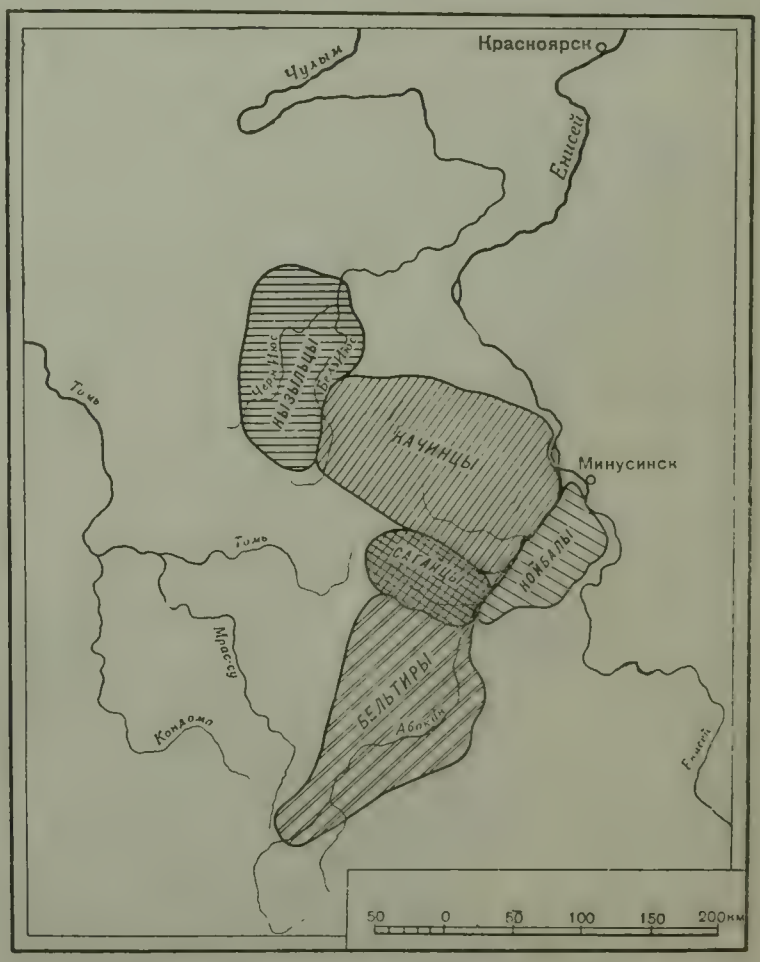

Рис. 1. Схема расселения хакасских племен в XIX и начале XX в.

словаре Российской империи» П. П. Семенова[3] даются почти те же названия родов качинцев, только в несколько иной транскрипции (Хашка, Цыр и пр.), и добавляется еще род Ажильден (Абалак). Яковлев прибавляет к катановскому списку еще сеоки Сарыг и Чильдек

[1] См.: Е. Яковлев. Этнографический обзор инородческого населения долины южного Енисея. Минусинск, 1900, стр. 8—9.
[2] W. Radloff. Aus Sibirien. Leipzig, B. I, 1884, стр. 207.
[3] Т. II, стр. 550.

(=Тыилтаг Радлова).[1] Мною записаны подразделения рода Каска: Ак-каска, Кара-каска и Талгин-каска.

Перечень сагайских родов сообщает Радлов и, с некоторыми расхождениями, Катанов и Костров. Радлов указывает и распределение сеоков по административным родам. В Сагайском роде 1-й половины он нашел соеки: Сагай, Туран, Сарыг, Иргит, Эчиг, Кый, Аба и Тьода; в Сагайском роде 2-й половины: Кыргыз, Четти-пюрю, Юс-сагай и Том-сагай; в обоих Каргинских родах: Сибиджи, Сани, Карга, Туран; в роде Тайас: Чедсбес, Каллар, Тайас (Сор). Роды Кый, Кобый, Кызыл-кайа и Том не подразделяются.[2] Список, приводимый Катановым, короче и без разбивки по административным родам, однако мы находим у него, сверх радловских названий, еще сеоки Бюр и Пюрют.[3] Мною отмечено еще подразделение рода Сагай: Типлек-сагай.

Сеоки бельтиров перечисляет Катанов, но не одинаково в различных своих записях. Если объединить эти записи, то получим бельтирские сеоки: Суг-какпыназы, Таг-какпыназы, Ак-чыстар, Кара-чыстар, Чеди-пюрю, Сыргыглар, Кеджин, Мазылай, Ак-пелтир, Кара-пелтир, Табон-пелтир.[4] Радлов приводит только часть этого перечня.[5] Мне удалось обнаружить среди бельтиров еще сеок Тайас.

Койбальские сеоки полнее всего перечислены Кастреном: Байгадо, Канг, Тараджак, Тйода, Мадор, Кель, Ингара, Бегедьи, Артьи, Кейек, Кайденг, Ирген.[6] Катанов дает более короткий список, но прибавляет к списку Кастрена еще сеоки Чонгмай и Ордыт.[7]

Сеоки кызыльцев никем записаны не были.

Делением на административные и кровные роды — сеоки — родоплеменная система хакасов не исчерпывается. В новейшее время сеоки были почти вытеснены фамилиями. Эти фамилии, введенные в значительной степени под влиянием сношений с русскими и в связи с переписями и сбором повинностей, постепенно вошли в быт хакасов. Фамилии представляют собой, очевидно, подразделения прежних сеоков. Так, по моим записям, сеок Типлек-сагай около 50-х годов XIX в. распался на 6 фамилий: Тюнистеевы, Ивандаевы, Курчикаевы, Чайдоновы, Морозовы и Итпалиновы, из которых сейчас многочисленна одна фамилия —Ивандаевы, остальные почти или совсем вымерли. Эти фамилии происходят, по преданию, от шести братьев, принадлежавших к названному выше сеоку.

У кызыльцев это вытеснение сеоков фамилиями произошло раньше. Ярилов приводит список фамилий по отдельным кызыльским родам, по данным 1816 г. Наиболее многолюдными в этих родах были тогда фамилии: в Кызыльском роде — Сарачаковы, Тамочаковы, Гашковы; в Больше-ачинском роде — Саламачевы, Абдарины, Чарочкины, Улчугачевы; в Мало-ачинском роде — Янгуловы, Куртеяковы, Чарочкины; в Игинском роде — Аргудаевы, Кокоиовы, Тайянтыновы, Кугаевы

---

[1] Е. Яковлев, там же, стр. 9.
[2] W. Radloff, ук. соч., т. I, стр. 208.
[3] Н. Катанов, ук. соч.
[4] Н. Катанов. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Уч. зап. Каз. унив., 1897, кн. 3, стр. 47; кн. 5—6, стр. 51.
[5] W. Radloff, ук. соч., т. I, стр. 208.
[6] Магазин землеведения и путешествий, 1852—1860 гг., под ред. И. Фролова, т. VI, стр. 392.
[7] Уч. зап. Каз. унив., 1897, кн. 5—6, стр. 10.

и пр. По другим шести родам Ярилов приводит список фамилий для 1825 г.[1]

Сведений о фамилиях у качинцев в литературе не имеется.

Таковы те социальные группы и подразделения хакасского населения, которые имеют то или иное отношение к пережиткам родового строя.

2. Происхождение родоплеменных групп

Чтобы подойти к пониманию характера и значения родовых пережитков у хакасов, необходимо прежде всего постараться выяснить происхождение и историю тех родоплеменных групп, о которых только что говорилось. Мы можем при этом оставить пока в стороне фамилии как группы новейшего происхождения и сосредоточить внимание на более древних и самобытных группировках: административных родах и сеоках.

Прежде всего, бросается в глаза явление, хорошо знакомое историкам и этнографам кочевых народов Азии: между родом, племенем и целой народностью здесь часто нет никакой резкой грани, кроме чисто количественного момента — величины данной группы, и одно переходит незаметно в другое. Это явление объясняется ходом истории кочевых народов. В постоянных взаимных столкновениях, переселениях, дроблении и слиянии племен и народов, чем наполнена вся историческая жизнь скотоводов-кочевников, очень часто случалось так, что остатки или части племен или целых племенных союзов и народов оказывались включенными в состав других народов, принимая вид родовых групп. В качестве хорошо известных примеров можно напомнить, что остатки некогда многочисленных и сильных кочевых народов — найманов, меркитов, кипчаков и других — доныне существуют в качестве простых родов у алтайцев, казахов, ногайцев и других народов СССР. Бывало не раз и обратное: отдельные роды, усиливавшиеся за счет своих соседей через естественное размножение, экономическое преобладание, военное превосходство и завоевание, вырастали, поглощая в свой состав другие роды, до размеров целого племени или даже племенного союза, которому передавали свое имя. Особенно замечательна судьба известных этнических наименований: монгол, осман, узбек и других, означавших вначале небольшие родовые группы или даже имена их родоначальников, а позднее ставших обозначениями целых народов и государств.

Именно так объясняется текучесть и расплывчатость родоплеменной номенклатуры хакасского народа. Как и у других кочевых народов Азии, здесь между названиями племен и родов нет ощутимой грани. Многие роды оказываются на поверку остатками целых племен и народностей, существующих или исчезнувших. Некоторые названия родов дублируют такие же родовые обозначения у других народов. Иногда названия целых племен по своему происхождению объясняются как имена древних родовых групп. И, наконец, некоторые этнические термины одновременно обозначают и племена и их подразделения — административные роды и сеоки.

Таковы, в частности, названия *сагай*, *бельтир*, *кызыл*. Сагайцами именуется одно из 5 основных хакасских племен. Но Сагайские роды (1-й и 2-й половины) входят, как часть, в это племя. И, наконец, сеок Сагай с его разветвлениями (Юс-сагай, Томь-сагай, Тинлек-сагай) составляет еще более мелкую группу в составе того же племени.

[1] А. Ярилов. Кызыльцы и их хозяйство. Юрьев, 1899, стр. 36—38.

Точно так же бельтиры являются самостоятельным (самым южным) племенем хакасов. В то же время, они как «Бельтирский род» вошли в состав Сагайской степной думы. И опять-таки, в качестве отдельных сеоков внутри этого рода встречаются Ак-бельтир, Кара-бельтир, Табон-бельтир (Пелтир).

Кызыльцы составляют самое северное из хакасских племен, но внутри него мы находим и особый Кызыльский (административный) род, и такой же род был в Сагайской степной думе, причем он совпадал здесь с сеоком Кызыл-кая.

Вот почему, говоря о происхождении родовых групп у хакасов, необходимо иметь в виду все ступени их родоплеменной организации.

Как и у многих других народов, хакасская родоплеменная номенклатура обнаруживает очень большую пестроту, что свидетельствует о ее сложном происхождении. В составе ее обнаруживаются рядом с названиями, по всей видимости чисто родовыми, также и такие, которые представляют собой части или обломки целых племен и народов.

Одно из таких названий — Сагай. Теперь это одно из родовых подразделений одноименного племени. В XVII в. сагайцы были особой народностью и считались «кыштымами» кыргызов.

Не раз делались попытки установить историческую связь сагайцев с народом *сакыят*, упоминаемым у Рашид-эд-дина, а также с якутами *саха*, а с другой стороны, с *саками* древней Средней Азии. Эти предположения делались и по поводу качинского рода Соккы (*Соко*, *Саху*). Однако они основываются лишь на простом созвучии.

С гораздо большей уверенностью можно считать, что роды Кыргыз у качинцев и сагайцев — это остатки тех киргизов, которые составляли господствующую народность минусинско-хакасских степей в XVII в. и раньше.

Подобно этому, сеок Туба и Тубинский род у качинцев есть последний остаток тубинцев — правобережного киргизского княжества XVII в.

Не может быть сомнений и в таком же происхождении сеока Ойрат у качинцев от Ойратского племенного союза.

Сеок Ара (у качинцев) признается всеми за остаток народа арынцев, сеок Мадыр (у койбалов) — очевидно, обломок матов, или маторов, сеок Пюрут (у сагайцев), быть может, имеет связь с монгольским названием киргизов — *бурут*.

Возможно, что название сагайского сеока — Саин есть лишь другая фонетическая форма известного имени *сойон* (*сойот*), как алтайцы называют тувинцев.

В кызыльских родах: Ачинском, Басагарском, Кызыльском, Камлярском, Шуйском — мы видим не что иное, как названия известных по документам XVII в. самостоятельных племенных групп: ачинцев, басагаров, кызыльцев, шуйцев (шойцев, шустов), камлярских татар.[1] В то время это были отдельные, независимые друг от друга и географически разобщенные «волости», порознь объясачивавшиеся русскими. Позже, очевидно в XVIII в., остатки этих, сильно пострадавших от войн и набегов, народностей объединились под общим именем одной из них — кызыльцы. Это имя производится от самоназвания, вероятно, господствовавшей группы — ныне это самоназвание всего племени — *кизи* или *кызы* 'человек'.[2]

[1] А. Ярилов, ук. соч., стр. 2—9.
[2] Там же, стр. 1; Н. Костров, Зап. СОРГО, кн. 8, 1865, Смесь, стр. 97.

Кызыльский род (сеок Кызыл-кая) есть у сагайцев (а также, кстати, у шорцев), где он представляет собой, по всей вероятности, отделившуюся от кызыльского племени группу.

Уже в недавнее время — в 1858 г. — в такой же род в составе Сагайской степной думы превратилось и племя койбалов, ранее составлявшее отдельное «ведомство».

Что касается качинского рода Ызыр, то нельзя сомневаться в его тождественности с езерцами XVII в., князь которых Шорло Мергень вел переговоры с русскими еще около 1700 г., — но не ясно, следует ли рассматривать этих езерцев как крупный обособившийся род или как отдельное небольшое племя.

Некоторые роды и целые племена носят названия, связанные с их географическим происхождением. Таковы те же качинцы — выходцы с р. Качи около Красноярска. Документы XVII в. дают возможность проследить почти шаг за шагом передвижение качинцев из-под Красноярска в Хакасские степи. Расселившись здесь, качинцы приняли постепенно в свой состав целый ряд родов, составлявших, как мы видели, реликты племен и целых народов: Кыргыз, Ойрат, Ары, Туба, Ызыр. По мнению Яковлева, исконными родами качинского племени, выходцами с р. Качи, являются только три рода — Каска, Пюрют и Ара, а по сведениям Адрианова — только один род Каска; остальные суть иноплеменные группы, вошедшие в состав данного племени уже после его расселения по теперешней территории.[1]

Такое же, видимо, географическое название имеет сеок Том, составляющий Казановский род сагайцев. Вероятно, этот сеок, вместе с подразделением Томь-сагай, представляет собой выходцев с р. Томи.

Целый ряд названий родов — в частности сагайских и кызыльских — представляет интерес в том отношении, что эти же названия встречаются у соседних народов, главным образом у шорцев, что свидетельствует о тесном родстве сагайцев (частью и кызыльцев) и шорцев, издавна обитавших по обеим сторонам одного и того же Абаканского хребта. Такими общими для этих народов родами являются Кый, Кобый, Сор, Таяс, Аба, Чэдэбэс, Карга.[2] Из кызыльских родов совпадают с шорскими роды Камлар, Ачин и Шюй.[3] Это свидетельствует о наличии в составе кызыльцев того же шорского этнического элемента.

Из сагайских племен, помимо этого, род Калар встречается также у алтайцев, а род Иргит хорошо известен и на Алтае и в Туве. Тува и является, вероятно, его родиной.[4]

Прочие сагайские и качинские роды, а также едва ли не все роды у бельтиров и у койбалов, являются, видимо, чисто местными, точнее, принадлежат только этим племенам. С большой вероятностью их можно рассматривать как чисто родовые образования, никогда не расширяв-

---

[1] Е. Яковлев, ук. соч., стр. 8—9.

[2] Ср.: Н. Аристов. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей. Живая старина, т. VI, вып. 3—4, 1896, стр. 344 (отд. отт., стр. 70).

[3] W. Radloff, ук. соч., т. I, стр. 212—215.

[4] В своей недавней чрезвычайно интересной работе «Этнический состав сагайцев» (Сов. этнография, 1947, № 3) Л. П. Потапов хорошо показывает пестрый родовой состав группы, обычно именуемой сагайцами, выясняя происхождение отдельных вошедших в ее состав родов. Большинство их он признает шорскими. Из этого своего материала Л. П. Потапов делает, однако, вывод, слишком далеко идущий и, думается, необоснованный: по его мнению, сагайцы и вообще никогда не были самостоятельным племенем, представляя собой не более чем отдельный род (стр. 125 и др.).

шиеся до размеров племени или народности. Таковы качинские роды Каска, Тинн, Частык, Чильдэк, Тыистаг, Тьарым, Сугар; сагайские — Ичэгэ, Бюр, Саарыг, Сибичин, Туран; Бельтирские — Какпына, Чыс, Каджин, Мазылай, и все койбальские (перечисленные выше) роды.

Итак, родовой состав хакасского населения далек от простоты. Он носит на себе следы сложных и длительных исторических процессов. Уже по одному этому нельзя рассматривать родовые формы быта у хакасов как нечто первичное, элементарное. Перед нами, несомненно, явление, осложненное целым рядом исторических наслоений. В хакасских родах и сеоках едва ли можно искать образцы классического родового строя.

Более внимательное ознакомление с фактическим материалом, относящимся к родовым пережиткам у хакасов, как мы увидим, убеждает в правильности этого предположения.

3. Род и сельская община

В течение XIX в. в связи с переходом хакасов от кочевого к оседлому быту родовые связи у них мало-помалу уступали свое место территориальным. Родовая община постепенно сменялась сельской.

«Устав об инородцах» 1822 г. предусматривал для «кочевых инородцев» в качестве низшей административной единицы «род». Трудно сказать, насколько такое деление было пригодно для хакасов в те годы, когда вводился в действие устав. Из того, что у хакасов роды и тогда и даже раньше именовались часто улусами (так у Гмелина и Палласа), можно заключить, что уже в XVIII в. род представлял собой в значительной мере территориально ограниченную группу. Однако постоянные перекочевки с зимников на летники, а у богатых и по нескольку раз в год, должны были ослаблять территориальные связи и тем самым поддерживать родовые.

Род дробился обычно на более мелкие кочевые и полукочевые группы, которые по мере сокращения кочевок и превращались незаметно в небольшие сельские общины. Административная система должна была приспосабливаться к этим, самой жизнью вносимым, поправкам к Уставу об инородцах. Уже в 1834 г. ясачное население Степной думы соединенных разнородных племен было разделено «на летнее время», т. е. применительно к группировкам во время летних кочевок, на улусы по 10—15 юрт. Во главе каждого улуса был поставлен десятник — должность, не предусмотренная Уставом 1822 г. В Бельтирском роде таких улусов оказалось 17, в Сагайских родах 1-й и 2-й половины — 11 и 12, и т. д.[1] В дальнейшем во главе улусов (или, иначе, стойбищ), на которые делился каждый род, находились старшины, подчиненные родовому старосте. Улусы часто назывались по именам или фамилиям старшин: улусы Мандеков, Абазванов и пр.

Улусы (стойбища) имели каждый свою определенную территорию, иногда в двух местах — для зимников и летников.

Вот как, например, описывала Сагайская степная дума расположение отдельных улусов своего ведомства в 1850 г.:

---

[1] Хакасский областной архив (в дальнейших ссылках ХОА), ф. 3, оп. 1, д. 1, лл. 58—61.

«По речке Нине есть улус Шатихин в ведении старшины Семена Орешкова, до 20 юрт, с народонаселением до 50 человек мужчин.

«Улус Колпаковых, Тихановых и пр. в ведении старшины Карака Тазолова, до 15 юрт и до 40 человек. . .

«По речке Бее, впадающей в Нию: улус Баржанаковых в ведении есаула Саита Борисова, до 30 юрт и до 100 человек.

«По речке Камыште: улус Кондрака Баяхтанова и Качинских инородцев до 10 юрт, до 25 человек. . .

«При речке Идыркуле, а зимою в острове есть улус до 25 юрт и до 50 человек. . . (и т. д.)».[1]

А вот как разделялись на стойбища роды Койбальской степной думы в 1856 г.

В Таражаковом роде (улус) насчитывалось 16 стойбищ, не считая деревни Уты, расположенных следующим образом:

4 стойбища — Николая, Порывая, Василия и Семена Капсаргиных — находились «при отрасли горы Улухебиль».

2 стойбища — Михайла Карпажеева и Василия Толмачева — «при горе Тайжзан Тигей» (Соляная гора).

3 стойбища — Владимира и Торича Кочелоровых и Евдокима Костоякова — «при окопечности той же горы и при начале отрасли, называемой Улухирр».

6 стойбищ — Сураза Костоякова, Кирила Сустугашева, Каржинака, Леонтия, Ионы и Михаила Алактаевых — «при отраслях горы Тапсайсхая».

1 стойбище — Конона Немишева — было «при отрасли горы Усть-кирбинской».

Во всех этих стойбищах насчитывалось 15 домов и 83 юрты, т. е. не более 98 домохозяйств и 436 душ населения, значит, в среднем по 5—6 хозяйств и по 26 душ на каждое стойбище.

В Больше-байкатовском улусе считалось 9 стойбищ:

Стойбище Шарашки Тороскирова находилось при Красном Камне.

3 стойбища — Ивана, Архипа и Григория Селигеевых — «при горе Улухебиль».

2 стойбища — Барчина Манзикеева и Леонтия Селигеева — «при отраслях горы Изыка».

3 стойбища — Ирека, Степана и Василия Собакиных — «при отрасли горы Самохвал».

В этих стойбищах было всего 12 домов и 46 юрт, т. е. 58 хозяйств и 253 души, — по 6—7 хозяйств и по 28 душ населения на стойбище в среднем.

В Мало-байкатовском улусе считалось всего 3 стойбища — Никиты Камангаева, Михаила Улубашева и Федора Качигаева; они находились «при отрасли горы Балаван-таг», на левом берегу р. Салбы.

Так как в Мало-байкатовском улусе было всего 6 домов и 38 юрт, т. е. 44 хозяйства, с 125 душами населения, то на каждое стойбище приходилось по 15 хозяйств и по 42 души в среднем.

В Абугачаевом улусе было 4 стойбища. Из них два — Аптиса Чалкина и Саяна Серженекова — были расположены «при отрасли горы Тайжзан Тигей»; 3-е стойбище — Мукоса Тамбаева — находилось «при Усть-кирбинской отрасли горы»; 3-е — Василия Чалкина — «при отрасли от Самохваловой горы».

---

[1] ХОА, ф. 2, оп. 57, д. 8, лл. 138—139.

В Абугачаевом улусе считалось 7 домов и 42 юрты, т. е. 49 хозяйств, со 197 душами, — следовательно, по 12 хозяйств и около 50 душ населения на каждое стойбище.

Улус Арши состоял из 3 стойбищ. Стойбище Григория Чегенина находилось «при отрасли горы Тайжзан Тигей»; стойбище Пакитона Покаргина — «при Усть-Кирбинской отрасли»; стойбище Егора Салагаева — «близ Илюшкиной протоки по равнине, близ которого гор нет».

В улусе Арши насчитывалось 3 дома и 21 юрта, т. е. 24 хозяйства и 105 душ населения, что составляет 8 хозяйств и 35 душ на одно стойбище.

В Кольском улусе было только одно стойбище — Варфоломея Бурунбосова. Оно находилось при Тапсайской горе и состояло из 16 хозяйств (3 дома и 13 юрт) с 93 душами населения.

Последний — Кандыков улус — состоял тоже из одного стойбища — Сосипатра Жербатова, которое находилось «при неизвестных небольших отраслях гор», по правому берегу р. Амыла, и насчитывало 13 хозяйств (3 дома, 10 юрт) и 47 душ населения.[1]

Таким образом, эти территориальные группы — стойбища или улусы — были довольно мелкими. Это объясняется условиями ведения хозяйства — преобладанием экстенсивного пастбищного скотоводства, не допускавшего скопления больших групп людей и скота в одном месте. В одном из своих донесений русскому начальству Степная дума соединенных разнородных племен (Сагайская) писала по этому поводу в 1850 г.:

«Народонаселение разбросано по направлениям собственным самих инородцев, с издавна. . . для их польз выгод, единственных к размножению скотоводства, составляющего все их хозяйство и доставляющего им пропитание, а не менее и для угодьев, как то: сенных покосов, пашен и т. п., дабы избегнуть стеснения в недостатке таковых мест между собою, поелику здесь места одни токмо горы и сухие поляны, в особенности где кочуют они (инородцы) около таежных лесов. . .».[2]

Но территориальные единицы — улусы (стойбища) — далеко не всегда представляли собой простые подразделения родов. Едва ли не чаще эти два типа общественных группировок перекрещивались друг с другом. Если члены одного рода жили разбросанно по нескольким улусам, то и наоборот, в одном улусе проживали люди, принадлежавшие к разным родам. Особенно заметно это перекрещивание родовых и территориальных групп у кызыльцев.

По данным Ярилова, уже в 1829 г. из кызыльских улусов только 5 были населены членами одного какого-нибудь рода: в с. Шарыповском жили члены Кызыльского рода, в улусе Птеменовском — Басагарского отдельного, в улусе Черный Ключ — Басагарского 1-й и 2-й половины, в улусе Степной ключ — Курчиковского, в Верх-урюпском — Малоаргунского. В большинстве же улусов жили представители 2, 3 и более родов. В Саралинском улусе жили члены 6 разных родов, в Сулековском — 7, а в крупном Мажарском — даже 10 родов.[3]

У сагайцев и бельтиров сохранялся более однородный состав улусов, но и здесь многие улусы были населены членами разных родов.

---

[1] ХОА, ф. 1, оп. 27, д. 4, лл. 21—22, 40—42.
[2] Там же, оп. 57, д. 8, л. 25.
[3] А. Ярилов, ук. соч., стр. 21—22.

Существовала известная географическая локализация родов, хотя с течением времени она отчасти менялась. В одном из «приговоров» Сагайской степной думы (1875) говорится по этому поводу, что «так как земли каждому роду не подразделены, то они живут смешанно один род с другим по разным речкам, смотря на грунт земли, где кому желательно и возможно иметь каковые-либо занятия: хлебопашество или скотоводство, а также звероловство или рыболовство».[1]

«Инородцы всех родов живут смешанно, — писал о сагайцах в самом конце XIX в. Н. Ф. Катанов, — так что показать их улусы отдельно по родам почти невозможно».[2]

Из-за подвижности скотоводов данные о расселении отдельных родов за разные годы между собой частично расходятся. Вот, например, сведения о расселении сагайских родов за некоторые годы (по материалам Степной думы и по позднейшим данным; см. табл. на стр. 119).

Наиболее устойчиво держались родовые связи у качинцев. Вплоть до начала XX в. у них — в Абаканской инородной управе — роды сохраняли территориальную обособленность, и большинство улусов удерживало однородовой состав.[3]

По мере сокращения кочеваний и укрепления оседлости роль территориальных связей у хакасов возрастала за счет ослабления родовых связей. Иногда хакасы, едва ли не самочинно и, может быть, в подражание русским крестьянам, выбирали себе сельских старшин. Вот один любопытный документ:

«1874 г., генваря 13 дня, мы, нижеподписавшиеся, Минусинского округа ведомства Степной думы Соединенных разнородных племен, будучи в собрании на мирской сходке, приговорили из среды нашего общества избрать сельского старшину, который бы мог наблюдать за тишиною и спокойствием, равно и обсуждал маловажные проступки, не подходящие под категорию уголовных, и избрали инородца Сагайской 2-й половины Никиту Андреева Курчекова, имеющего от роду 23 года, которой поведения хорошего и возложенную на него обязанность исполнить может, в том и подписуемся» (следует 19 подписей, не князцов).[4]

Исследовавший этот вопрос Д. Е. Лапшо прямо указывал, что улусное управление, не предусмотренное Уставом Сперанского, тем не менее существует параллельно с родовым. Мало того, оно гораздо ближе к нуждам и интересам населения.[5]

Улус у хакасов представлял собой по существу не что иное, как сельскую общину. Формы землепользования у хакасов были в XIX в. несколько неопределенны, но едва ли можно сомневаться в преобладании у них общинного права на землю. Однако последнее не исключало и единоличного пользования земельными угодьями, в особенности, конечно, сенокосными и пахотными.

Перед посторонними лицами и группами хакасские «общества» обычно выступали с защитой своих земельных прав коллективно, как юридиче-

---

[1] ХОА, ф. 2, оп. 116, д. 4, л. 3.

[2] См.: В. Ю. Григорьев. К вопросу о поземельном устройстве инородцев Минусинского края. Изв. Русск. Географ. общ., т. 42, 1906, вып. 2—3, стр. 392—395.

[3] В. Ю. Григорьев, ук. статья, Изв. Русск. Географ. общ., т. 42, 1906, вып. 2—3, стр. 392—395.

[4] ХОА, ф. 2, оп. 115, д. 1, л. 2.

[5] Д. Е. Лапшо. Степное земское положение. (Проект земских учреждений, принятый сходом родовых старост и доверенных Аскизской инородной управы 1—2 ноября 1905 г.), стр. 10—12, 16, 36—37; Он же. Общественное управление Минусинских инородцев, стр. 55 и др.

Территориальное размещение административных родов сагайцев, бельтиров и кибалов [1]

Роды	1841	1849	1861	1896	1903	1942
Бельтирский	Абакан	Абакан	Абакан, Сея, Соса, Быстрах, Таштып, Тея, Усть-кыпдырла	Абакан, Таштып, Кыпдырла	Абакан	Абакан
Сагайский 1-й половины	Аскыз	Аскыз	Усть-аскыз, Бая База, Сыр, Узунжул, Ниня, Уйбат Уленя	Ниня База-Абакан, Камынта, Уйбат, Немир, Сыр, Узунжул, Бея	База, Сыры, Ниня	База, Сыр, Ниня, Усть-бира
Сагайский 2-й половины	Ниня	Аскыз	Аскыз, Абакан, Сыр, Узунжул, Тостужул, Ниня, Бея, Уйбат			
Казановский	Аскыз	Аскыз	Аскыз, Есь, Куг	Аскыз, База, Бая	Верхний Аскыз	верховье Аскыза
Кивинский	Тея	Тея	Анжул, Сея, Усть-чазы, Бытрахты, Тея, Есь	2 Сыра, Тея, Есь	Таштып, Тея	?
Ближне-каргинский	Тея	Тея	Тея, Аскыз, Есь, Бытрахты, Усть-кыпдырла	Есь, Аскыз, Тея	Аскыз, Есь	Усть-таштып, Тея, Есь
Дальне-каргинский	Есь	Есь	Есь, Сыра, Бытрахты, Таштып			
Кийский	Таштып	Сея	Матор, Анжюль, Сея	Сея, Матур, Анчуль	Сея	верховье Тея
Кизильский	Есь	Есь	Есь, Тея, Анжюль	Есь	верховье Еси	Таштып
Карачерский	Соса	Кыпдырла	Кыпдырла, Соса, Сея, Есь	Монок, Абакан, Сыя, Сыры	Кыпдырла, Бутрахта	Тея, верховье Б. Еси
Изушерский	Кыпдырла	Соса	Кыпдырла, Соса, Сея, Есь	Монок, Соса,		Есь
Койбальский	—	—	Абакан, Ут	Абакан, Бея, Ут, Енисей	Койбальская степь	За Абаканом

[1] Сведения о расселении родов даются частично по материалам Сагайской степной думы (Хакасский обл. архив), частично по позднейшим данным, а именно: 1841 г. — ХАО, ф. 2, оп. 44, д. 1, л. 40; 1849 г. — ХАО, ф. 2, оп. 55, д. 8, лл. 47—48; 1861 г. — ХАО, ф. 2, оп. 81, д. 4, лл. 24—27; 1896 г. — Н. Катанов. Отчет о поездке. . . 1896 г. Уч. зап. Каз. унив., 1897, 1903 г. — В. Ю. Григорьев, Изв. Русск. Геогр. общ., т. 42, стр. 394—395; 1942 г. — по данным С. Токарева (полевые записи). Расселение родов дается по районам рек.

ские лица. Они отстаивали свои права на землю против захватов угодий русскими крестьянами, казаками и другими. Вот один из типичных документов этого характера:

«Общество ясачных разных улусов, подведомственных сей Думе, — говорится в донесении Сагайской думы от 15 VII 1851, — кочующих по речке Сосе, представило в Думу сию приговор, в котором жалуются, что жители. . . дер. Иудиной пользуются с давнего времени принадлежащею им (ясачным) хлебопахотною и сенокосною землею, от чего они в настоящее время претерпевают стеснение в хлебопашестве и сенокошении, а потому и просили ходатайства у высшего начальства. . . об отобрании принадлежащей им земли. . .».[1] Аналогичных документов, говорящих о том, что улусные общества рассматривали себя как коллективных владельцев земли, можно привести много.[2]

Общества уступали иногда свои права на землю, обычно в порядке аренды, посторонним лицам, в том числе чаще всего русским крестьянам. В середине XIX в. очень часты стали случаи сдачи улусными обществами земли в аренду золотопромышленникам. Так, например, в 1864 г. «командированные родовым старостой Костужульского улуса Чертыковым инородцы» заключили условие с золотопромышленником, минусинским купцом Василием Молодых: «уступаем ему наши сенокосные места по р. Немиру на отведенной ему под золотой Семеновский прииск земле», говорится в документе.[3] — «Мы, нижеподписавшиеся, — читаем в более раннем документе (1838 г.), — ведомства Степной думы соединенных разнородных племен Белтирского улуса ясачные, будучи в собрании, учинили сие условие с доверенным компании гг. наследников Поповых Голенецким в том, что найденные им места по речкам Чехану. . . и Карасуку. . . золотосодержащих россыпей за полученную нами от него денежную награду уступили мы ему для разработки золота, впредь, пока будет продолжаться оная».[4]

Земельные права отдельных улусов и целых «ведомств» — степных дум — были между собой разграничены весьма неопределенно. «Земли каждому роду не подразделены», говорится в цитированном выше приговоре Сагайской степной думы (1875 г.), и поэтому хакасы «живут смешанно один род с другим». В полосе, пограничной между расселением двух племен (и землями соответствующих «ведомств»), угодья находились даже в совместном владении обоих. Так, например, земли по р. Камыште были заняты совместно качинцами и сагайцами. По этому поводу и по случаю решения одного земельного спора в 1864 г. было установлено, что здесь «инородцы обеих ведомств (Абаканского и Сагайского) кочуют улусами и пользуются землями с давнего времени чересполосно и бесспорно, и потому не изъявили желания вверх по речке Камыште проводить границы, а постановили владеть теми землями бесспорно, как и прежде всего [сего] владели».[5]

Основную же территорию своего расселения каждое племя («ведомство», по казенной терминологии) рассматривало как свою неотъемлемую

[1] ХОА, ф. 2, оп. 59, д. 10, лл. 4—5.

[2] См., например: Кузнецова и Кулаков. Минусинские и ачинские инородцы, стр. 21—26.

[3] ХОА, ф. 2, оп. 91, д. 13.

[4] Там же, оп. 38, д. 4, л. 2.

[5] Там же, оп. 78, д. 10, лл. 40—42. Однако В. Ю. Григорьев, разбирая в начале XX в. вопрос о границе между землями этих двух ведомств, приходил к выводу, что «говорить об общности землевладения сагайских и абаканских инородцев едва ли
едставляется какая-либо возможность» (В. Ю. Григорьев, ук. соч., стр. 442).
пр

собственность. По поводу упомянутого только что земельного спора Сагайская степная дума в 1859 г. писала, что «наши инородцы Сагайского рода издревле владели этою землею... этими местами, как мы знаем по преданию из рода в род старых наших инородцев, . . . что издревле владеемые Сагайскими инородцами земли. . .» и т. д.[1]

Такой же собственностью всего племени считались и расположенные на племенной территории рыболовные угодья, соляные озера и прочие доходные статьи. Так, например, Койбальская степная дума в 1843 г. заявляла в одном из своих приговоров, что «пространство места по р. Абакану, на котором можно производить рыбный промысел, начиная от Думы вверх по речку Табат 10 верст, а вниз от Думы до зимовья Качинского ясачного Каспы Танзыбаева, правая сторона по течению р. Абакана собственно принадлежит нам, а левая таковым же Качинским, и все это пространство Абакана верст на 80». Койбалы при этом заявляли о своем решении взимать со всех желающих ловить в этих водах рыбу половину улова или по 1 рублю медью за каждый пуд. Одновременно Койбалы решили требовать плату и за пастьбу скота посторонними лицами «на наших землях», в размере 20 коп. с головы, допуская понижение этой платы или освобождение от нее только для «ясачных инородцев» (хакасов).[2]

Для пользования покосными и пахотными угодьями улусы могли соединяться в более крупные единицы. Исследовавший этот вопрос в конце XIX в. В. Ю. Григорьев нашел, что улусы Абаканского ведомства соединялись по нескольку, составляя отдельные «покосные общины». Например, в Тисском роде были 3 покосные общины, из которых две состояли каждая из 4 улусов, а одна — из одного улуса. В Старо-иосском роде все улусы, кроме двух, составляли одну большую покосную общину.[3]

В качестве владельца своей территории племя или «ведомство» могло уступать отдельные участки земли или угодья в пользование людям из другого племени. Об упомянутых выше спорных землях (по р. Сыру) сагайцы сообщали, что эти места были самовольно заняты качинцами, но, «как места те еще не были нам нужны, то мы не трогали их, более потому, что и наши инородцы кочуют на землях, Абаканской управе принадлежащих».[4]

От этой добровольной уступки части земли людям из другого «ведомства» и вообще посторонним принципиально ничем не отличается и предоставление отдельных угодий в пользование членам своего собственного племени или улуса, т. е. система н а д е л о в. Именно так легче всего понять развитие единоличного землепользования, складывающегося в рамках общинной земельной собственности. Отдельные члены улусной общины занимали под покосы или пашню часть принадлежащей улусу (или роду, племени) земли и владели ею до тех пор, пока пользовались. Верховные права общины — улуса, рода, племени — как собственника всей земли этим не нарушались.

«Местность, состоящая в собственности известного рода, — сообщает Костров, — находится в общем пользовании всего этого рода, и ни малейшая часть ее не может быть отчуждена без согласия всех старших родовичей. Правда, некоторые улусы, находящиеся постоянно на одном

[1] ХОА, оп. 78, д. 1, лл. 2, 6; д. 10, л. 6.
[2] Там же, ф. 1, оп. 16, д. 3, лл. 9—10.
[3] В. Ю. Г р и г о р ь е в, ук. соч., стр. 442.
[4] ХОА, ф. 2, оп. 78, д. 10, лл. 2—4.

месте (имеются в виду, очевидно, территориальные подразделения рода, т. е. группы родственных семей, — *С. Т.*), дают повод думать, что это кочевье переходит к ним как будто по наследству. . .», — но, как указывает Костров, это не так, потому что члены этого улуса не могут распоряжаться данной землей без согласия других. «Каждый родович или целый улус имеет право занимать место для кочевья, зимовья, пастбищ и пашни везде, где пожелает, лишь бы только другой не занял этого места прежде; звероловство и рыболовство точно так же составляют общее право всех родовичей, кочующих на известном пространстве земли».[1]

Общества особенно охотно уступали участки земли отдельным своим членам под сенокосные и прочие угодья в тех случаях, когда пользователи брались производить на этих землях мелиоративные, оросительные и тому подобные работы, вводя в культуру неудобные участки. В одном постановлении Сагайской степной думы (1880) говорится о том, что некоторые из общинников — всего 24 человека — «назад тому лет с 15 с дозволения общества начали обрабатывать и обработали для сенокошения на правой стороне по течению речки Базы неудобную, кочковатую, пустопорожнюю и никем не занятую местность мочаги собственными своими средствами и личными трудами посредством напуска воды на сказанную степную местность, инородцам Степной думы принадлежащую». Дума весьма одобрительно отнеслась к этой полезной деятельности, так как «с сказанного времени и основания этих сенокосных мочагов, и видя пример пользы от таковых, стали и другие инородцы далее обрабатывать мочаги готовой, по канавам текущей водой».[2]

На этих же основаниях Сагайская степная дума в 1877 г. согласилась уступить одному из сообщинников, учителю-хакасу Ефиму Семеновичу Катанову часть «местности, поросшей травянистым кустарником и кочкаром, лежащей на левой стороне речки Аскиса. . .», которую Катанов взялся удобрить и оросить своими средствами. Было решено отдать эту землю Катанову «во всегдашнее владение».[3] Позже Катанов получил на тех же условиях и другой участок земли.[4]

Попадавшие таким путем в единоличное пользование сенокосные и пашенные угодья могли осваиваться и обрабатываться долгое время не только пожизненно, но и наследственно. «Как издревле родственники мои, — говорится, например, в прошении некоего Корджека Коженаева в Степную думу (16 XII 1833), — занимали, да и я поныне занимаю покос по р. Абакану промежду островов в расстоянии от моего зимнего кочевья в 1 версте. . . , никогда мною оного покоса упущаемо не было, нынешнего же года, неизвестно, с какого поводу, Койбальской Степной думы письмоводитель Станислав Гладышевский от меня оной отобрал...».[5] Подобные жалобы, исходившие от отдельных лиц, встречаются среди документов часто. Но они отнюдь не свидетельствуют о наличии частной земельной собственности. Права отдельных пользователей, базировавшиеся на трудовых затратах, на давности пользования, даже просто на захвате, нисколько не противоречили ни правам, ни интересам улусной общины и умещались в рамках общинного землевладения.

---

[1] Н. А. Костров. Очерки быта Минусинских татар. Тр. IV Археолог. съезда, т. I, Казань, 1884, стр. 219; см. также специально о кызыльцах в «Записках СОРГО» (кн. 8, 1865, стр. 112).

[2] ХОА, ф. 2, оп. 131, д. 2.

[3] Там же, оп. 122, д. 8, л. 3.

[4] Там же, л. 4.

[5] Там же, оп. 22, д. 5, л. 37.

Пользователь мог даже отдавать свой участок в аренду, и это опять-таки не нарушало общинных земельных прав. Так, например, в одном любопытном документе (1848) мы находим условие о сдаче в аренду сенокосного участка двумя братьями Кочелоровыми (Койбальской степной думы) крестьянину с. Бейского Максиму Широкову. В этом документе говорится: «Согласились мы, Кочелоровы, ему, Широкову, отдать в кортовое (sic!) содержание собственно принадлежащий нам по отводу общества сенной покос, лежащий между речками Беями пониже Тополинку. . . сроком на 25 лет. . . ценою за 150 р. асс. . . . В случае могущей последовать кому-либо из нас смерти или нового раздела таковых покосов, и другая сторона на владение его, Широкова, кому достанется не уступит, то мы Кочелоровы обязаны дать ему, Широкову, таковой же, где будет отведен беспрепятственно. По окончании же срочного время вышеупомянутое покосное место должно остаться во владении нашем. . .».[1]

Напротив, общество могло запретить уступку отдельными пользователями — своими членами — земли третьим лицам. Такой случай имел место в ведомстве той же Койбальской степной думы в 1842 г., когда выяснилось, что отдельные общинники сдали в аренду покосы на правом берегу Абакана минусинским мещанам. Уполномоченные от обществ по этому поводу заявили, что эти «покосные места принадлежат во владение Койбальским инородцам, которые хотя и отданы были некоторыми Койбальскими инородцами во владение минусинским мещанам, но не с дозволения и согласия всего общества; а потому мы ныне означенных покосных мест во владение минусинским мещанам не уступаем и производить на оных сенокошения никому не дозволяем. . .».[2]

Таким образом, единоличное пользование сенокосными и пахотными угодьями существовало вместе с общинной земельной собственностью. Что касается пастбищных угодий, то они и подавно оставались в общинном, притом обычно неразделенном, пользовании.[3]

Разумеется, и сенокосы, и пашни, и пастбища занимались и осваивались по преимуществу зажиточными элементами общины — баями, которые владели и скотом и инвентарем, и могли применять в крупных размерах наемную и зависимую рабочую силу.

Итак, родовая община у хакасов в XIX в. постепенно вытеснялась сельской. Роды оседали на землю и получали территориальный характер. Они дробились на более мелкие, территориальные группы — улусы или стойбища. Родовые и соседские связи во многих случаях переставали совпадать друг с другом, и на первый план в повседневной жизни населения выступала именно сельская община. Род сохранялся лишь как устаревшая форма, поддерживавшаяся административной системой, и сам существовал в значительной мере только номинально.

4. Род и семья

Если сельская община является одной из социальных форм, возникающих при разложении родового строя, то другой характерной формой его разложения можно считать большую патриархальную семью или семейную (домашнюю) общину. Историческая важность этой социальной

[1] ХОА, ф. 1, оп. 16, д. 7, лл. 1—2.
[2] Там же, л. 34.
[3] Ср.: В. Ю. Григорьев, ук. соч., стр. 443, 445.

формы как переходного образования от матриархальной семьи к современной индивидуальной семье была впервые доказана Максимом Ковалевским, и это его открытие было отмечено и поддержано Энгельсом.[1] Немало других исследователей посвящали этому вопросу свое внимание, однако, как справедливо указывает наиболее авторитетный из современных специалистов по истории семьи М. О. Косвен, «семейная община..., сыгравшая крупнейшую историческую роль, осталась недоисследованной».[2]

Особенно мало исследованным остается до сих пор вопрос о бытовании большой семьи у кочевых скотоводческих народов. Те факты, на которых и Ковалевский и другие исследователи строили теорию большой патриархальной семьи как исторической переходной формы, относятся целиком к быту земледельческих оседлых народов. Даже М. О. Косвен, хотя и утверждает, что «большая семья — явление исторически универсальное» и что «она свойственна была всем народам, прошедшим соответствующую стадию общественного развития»,[3] не приводит, однако, в своей обзорной статье ни одного факта, имеющего отношение к народам кочевого или полукочевого быта. Как же обстоит дело с этими последними? Как обстоит дело, в частности, с интересующими нас хакасами? Знали ли они большую патриархальную семью?

Вопрос этот, до сих пор почти не освещенный в литературе, и сейчас остается недостаточно ясным, так как имеющиеся материалы очень скудны. Правда, среди архивных дел Степных дум встречаются обширные «именные списки», «подворные переписи» и «ревизские сказки», относящиеся к разным годам XIX в. и позволяющие установить в той или иной мере количественный состав и структуру хакасской семьи. Но вся беда в том, что эти материалы не дают никакого понятия о характере хозяйственных связей как внутри отдельных семейных групп, так и между ними.

Однако, проверяя и дополняя эти демографические материалы сохранившимися доныне у самих хакасов воспоминаниями, их можно использовать как сравнительно надежный источник.

Полученные мною летом 1942 г. в Аскызском районе опросные сведения были несколько неопределенны. Один из моих осведомителей — Василий Гаврилович Тюпистеев, пожилой и хорошо знающий старину человек, не мог ничего вспомнить о существовании в прошлом больших семей или какого-нибудь иного типа семей, чем ныне существующие. Но другие сообщения подтверждают наличие больших патриархальных семей еще на памяти стариков.

Говоря о «больших семьях», мы имеем в виду, конечно, не чисто количественный размер семьи, не многодетные, например, семьи, а неразделенные семьи, состоящие из вместе живущих нескольких женатых братьев или отца с неотделенными женатыми сыновьями и их семьями. О таких патриархальных семьях еще кое-кто помнит.

Старуха Александра Ильинична Тюльберова (69 лет), бельтирка, бывшая замужем за койбалом, рассказывает, что в ее детстве женатые

---

[1] М. Ковалевский. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М., 1939, стр. 12—13, 65, 69, 87; К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. 1, стр. 41, 43, 113, 118—119.

[2] М. О. Косвен. Семейная община. (К истории вопроса). Изв. АН СССР, сер. истории и философии, т. III, № 4, 1946, стр. 362.

[3] М. О. Косвен, ук. соч., стр. 850; ср.: он же. Семейная община. (К истории вопроса). Сов. этнография, 1948, № 3, стр. 3.

сыновья обычно не отделялись, а жили вместе. Часто в хозяйстве были три невестки — *киильдилер*. Бывали и более крупные семьи и хозяйства: бывало «по 9 зыбок», т. е. по 9 грудных младенцев одновременно, а значит, и супружеских пар в одном хозяйстве, — но об этом Тюльберова только слышала в детстве от своего деда, а сама таких больших семей не застала. Идя на работу, невестки вешали свои «зыбки» с детьми на березу.

Это сообщение подтвердила и старуха Кузагашева, мать учительницы Аскызской школы. По ее словам, в старину, когда женились, то молодая пара ставила отдельно дом (юрту), но хозяйство оставалось общим, скот не делили и даже обед варили вместе.

Качинец Р. К. Добров рассказывает, что в прежние годы хозяйство женатых сыновей обычно не отделялось. Хотя для молодой пары ставили отдельную юрту, но скот не делили и вели общее хозяйство, ели все вместе. Так составлялись большие семьи по 12—20, а иногда даже до 30 человек. По обычаю отец иногда отделял сыновей только перед своей смертью. Это делалось в форме торжественной церемонии и публично. Готовили угощение, приглашали гостей. При всем народе старик указывал, кому из сыновей и что́ он отдает из имущества. Сам отец оставался после этого доживать свой век при одном из сыновей, обычно при младшем.

Подобные сообщения о большой семье сами по себе могли бы показаться сомнительными. Но они, повидимому, подверждаются упомянутыми демографическими материалами, относящимися к середине XIX в. В них мы находим, наряду, правда, с преобладающей малой семьей обычного для нас типа, также и большие неразделенные семьи.

Вот несколько примеров больших семей в улусах ведомства Койбальской степной думы (по данным подворной переписи 1843 г.). Наиболее выразительный из них — хозяйство Анаша Павлова Мало-байкитовского рода. Это было зажиточное хозяйство, имевшее 50 лошадей, столько же голов рогатого скота, 60 овец, промышлявшее кроме того звероловством. У старика Анаша и его старухи-жены Аграфены — трое детей, из них старший сын Никита женат. Вместе с Анашем живут его три брата — Бран, Иван и Семен с женами, и трое сыновей — по одному сыну у каждого. Все четыре женщины — немолодые, младшей 30 лет, старшей 70. Всего в семье 15 членов, притом 5 супружеских пар.

Другая большая семья — Ивана Камагина (того же рода). Хозяйство Ивана бедняцкое, в нем 2 лошади и 1 корова, занятие — рыболовство. Ивану 70 лет, его жене Варваре 57. У них трое детей. Вместе с ними живут два племянника с женами, пожилые, бездетные. Всего в семье Ивана 9 человек. Третий племянник, тоже Иван, с женой Авдотьей, детьми и внуками, живет, видимо, отдельно и ведет зажиточное хозяйство, имеет скот, 2 десятины пашни; его семья состоит из 8 человек.[1]

В Кольском роде, по тем же материалам, выделяется большая семья Адояна Бурундосова, умершего в 1833 г. Его сын Седок, женатый, имеет двух сыновей, которые, хотя и весьма юны — 17 и 13 лет, — но тоже уже женаты и имеют детей: первый — трех, второй — одного. Другой сын Адояна, Николай (родовой князец), женат и имеет троих детей, не считая умершего старшего сына. Хозяйство Николая записано в ведомости под особым номером и, вероятно, было отдельное. Но и без него

[1] ХОА, ф. 1, оп. 16, д. 11.

в семье Седока мы видим три поколения — 9 человек, из них две супружеские пары.[1]

В Абугачаевом роде выделяется хозяйство Ивана Тюльберова. Он живет с двумя женатыми братьями — Павлом и Кирияном и их детьми. Всего в семье из 12 человек три супружеские пары. В хозяйстве Ефима Серженекова (зажиточном) живут вместе три поколения, и старший из внуков Ефима уже женат. Есть и семьи, в которые входят два неразделенных брата с женами и детьми: таковы хозяйства братьев Тихона и Андрея Мангадовых (середняцкое), Погона и Бориса Тортобаевых (бедняцкое).[2]

Аналогичные случаи можно отметить по данным, относящимся к 1850 г., в ведомстве Сагайской степной думы. В Бельтирском улусе мы находим, например, хозяйство старика Бытака Чебодаева, с которым вместе живут его два женатых сына — Кумыскан и Балыскан — с женами и детьми. Косчен (Бютень) Чебодаев тоже живет вместе с двумя женатыми сыновьями — Ильей и Кондрашкой, не считая других сыновей и дочерей. В хозяйстве Федора Чегодаева вместе с ним живут три его женатых сына — Томос, Карак и Имотрак (не считая 4-го, холостого), все с детьми. Фамилия Чебодаевых принадлежала, повидимому, к числу зажиточных: по крайней мере, некоторые из семей этой фамилии фигурируют в списке наиболее крупных скотовладельцев.[3] Но самый яркий пример большой семьи — это принадлежащее к той же фамилии хозяйство Тимофея Пестонова Чебодаева, который живет вместе с двумя женатыми братьями, Прокопием и Тоглином, и у всех трех братьев есть по 5—7 детей, причем старший сын Тимофея — Тибоньге (22 лет) тоже уже имеет жену. Всего в этом хозяйстве 25 человек. Наконец, отметим еще хозяйство двух женатых братьев — Василия и Прошки Бабияковых (фамилии Миткижековых) с их детьми, всего 14 человек.[4]

Единственный сомнительный пункт во всех этих примерах — это действительно ли каждая из названных семейно-родственных групп составляла единое хозяйство и какие вообще взаимоотношения существовали внутри такой группы. Доказать хозяйственное единство каждой отдельно семейно-родственной группы невозможно, и для некоторых из них даже вероятнее обратное (ср. выше семью Ивана Камагина). Основанием для отнесения семейно-родственной группы к одному хозяйству служила для меня, собственно, только разбивка населения в самой переписи на отдельные семьи, занесенные в списки под особым номером. Вероятнее всего, что при этой разбивке переписчики руководились группировкой жителей улусов по хозяйствам. А кроме того, и это самое важное, приведенные демографические материалы вполне согласуются, как уже говорилось, с полученными мною от самого хакасского населения данными: еще доныне сохраняется память о больших неразделенных семьях, которые вели одно общее хозяйство.

Такие неразделенные семьи в середине XIX в. отнюдь не составляли большинства, а напротив, лишь небольшое меньшинство семей. Численно преобладала малая семья нашего обычного типа. Тем не менее, наличие больших патриархальных семей повышало средние цифры численного состава семьи у хакасов. Эти цифры, относящиеся к Степной думе соеди-

[1] ХОА, ф. 1, оп. 16, д. 8.
[2] Там же, д. 9.
[3] Там же, ф. 2, оп. 61, д. 1.
[4] Там же, ф. 2.

иепных разнородных племен (для середины XIX в.), нельзя не признать очень высокими. По данным ревизских сказок 9-й народной переписи (1850), средний состав семьи в отдельных улусах названной Думы, если сделать вычисление путем сопоставления количества населения с количеством семей,[1] получается следующий:

Роды	Душ обоего пола на 1 семью
Кийский	10.0
Кивинский	9.1
Бельтирский	9.0
Кызыльский	8.3
Ближне-Каргинский	7.8

Заметим, однако, что эти цифры довольно резко выделяются из других аналогичных. По ведомству Кызыльской степной думы средний состав семьи был значительно ниже, по данным начала и конца XIX в. Вот данные, полученные Ярловым для кызыльцев:[2]

Средний состав семьи (душ обоего пола на 1 семью)

Роды	1816 г.	1890 г.
Кызыльский	4.6	5.1
Итинский	4.7	5.0
Б. Ачинский	5.2	5.3
М. Ачинский	6.0	5.4

Из этого сопоставления цифр можно сделать предположительный вывод, что у кызыльцев уже к началу XIX в. большой патриархальной семьи не существовало. Напомним, что и о кровных родах у кызыльцев ничего не известно. Может быть, оба факта связаны с более ранним обрусением и утратой самобытных черт у этого племени.

Что же касается большой патриархальной семьи у сагайцев, бельтиров и койбалов (о качинцах данные отсутствуют), то по отношению к ним возникает естественный вопрос: представляют ли приведенные примеры больших семей, составлявших по отношению ко всем хозяйствам лишь незначительное меньшинство, как бы остаток уже пройденной стадии развития, когда большая семья как тип хозяйства численно преобладала или, скорее, наоборот, эти примеры следует считать первыми проявлениями новой зарождающейся формы семьи, или же, наконец, большая семья у хакасов никогда не была и не должна была стать господствующей хозяйственной формой.

Второе из этих предположений наиболее неправдоподобно. Считать большую семью новообразованием и растущей формой хозяйства в XIX в., конечно, нельзя, потому что в более близкое нам время она у хакасов совершенно исчезла. Некоторое повышение показателей среднего состава семьи у кызыльцев с 1816 по 1890 г. не говорит о появлении большой семьи. Остаются первое и третье предположения: или большая семья в XIX в. сохранилась как остаток пройденной ранее стадии развития, или она вообще представляла собой у хакасов лишь эпизодическое

[1] ХОА, ф. 2, оп. 57, л. 11, сл.; оп. 72, д. 8, л. 1.
[2] А. Ярлов, ук. соч., стр. 38.

явление и численно никогда не преобладала. Вопрос этот трудно решить с уверенностью. Нет никаких положительных доказательств того, что в XVIII в. или раньше большая семья у хакасов господствовала, но нет и серьезных оснований отрицать это. Нам известны факты наличия патриархальной семьи у кочевых скотоводческих народов (а хакасы в XVIII в. вели еще чисто кочевую жизнь): у евреев допалестинского периода, по данным Библии, у арабов-бедуинов, у курдов. . . Возможно, что и у хакасов большая семья как форма разложения родового строя сформировалась еще до начала XIX в., в эпоху кочевого быта, а в XIX в. уже сама начала уступать свое место малой семье, в связи, может быть, с развитием новых форм хозяйства, оседлостью, проникновением товарных отношений.

Но можно предположить и то, что большая семья и в XIX в. и раньше существовала лишь как подчиненная форма рядом с преобладающей малой семьей. Возможно, что неразделенная семья была характерна лишь для определенных классовых групп, в частности для байской верхушки, хотя и среди бедняков мы эту форму семьи отмечали.

В целом вопрос этот остается пока, к сожалению, открытым.

Мы оставляем здесь без подробного рассмотрения вопрос о так называемых «фамилиях» как форме распада родовых отношений. Мы уже видели, что фамилии стали входить в практику у хакасов в середине XIX в. (у кызыльцев — раньше), в связи с упадком старых родовых групп — сеоков — и в связи с официальным делопроизводством в Степных думах. Но эти фамилии сами по себе уже не являются ни формой родовых отношений, ни даже их пережитком. Они ничем не отличаются от любых европейских фамилий и не содержат в себе — насколько можно видеть — никаких элементов старых родовых связей.

5. Элементы хозяйственной общности рода

Род даже в эпоху его расцвета обычно не представляет собой самостоятельной экономической единицы в собственном смысле этого слова. Как слишком крупная для этого группа он делится по большей части на более мелкие хозяйственные ячейки — матриархальные семьи и т. п. Так обстояло дело, например, у классических представителей родового общества — у ирокезов, где материнский род делился на несколько *овачира* — матрилинейных хозяйственных ячеек, занимавших каждая особый «длинный дом». Тем не менее, и род как целое бывает объединен весьма существенными связями хозяйственной солидарности. Таковы прежде всего: родовое землепользование или землевладение, наследование имущества внутри рода и иногда некоторые другие черты хозяйственной общности рода.

Сохранились ли у хакасов какие-либо из этих элементов хозяйственной спайки рода, хотя бы в виде пережитков?

Выше уже говорилось, что общинное землепользование преобладало у хакасов до новейшего времени. Но родовая община, по мере оседания родов и их смешения, постепенно вытеснялась сельской, — последняя и получила господство в конце XIX в. Однако земельные права отдельных улусов не были отграничены, как мы видели, от прав целых (административных) родов и даже Степных дум. «Земли каждому роду не подразделены», — писали сами хакасы (1875). Между родовой и сельской общиной иногда не было резкой грани. Мелкие роды зачастую

совпадали с территориальными «обществами». В этой-то форме и сохранялись у хакасов пережитки родового землепользования.

Лишь в очень условном и ограниченном смысле можно говорить о существовании у хакасов пережитков родовой собственности на скот. Эти пережитки можно было бы усмотреть в употреблении «тамг» для клеймения скота.

У многих скотоводческих народов эти тамги составляют, как известно, принадлежность отдельных родовых групп и тем свидетельствуют о существовании в прошлом родового владения скотом, хотя в новейшее время, и, конечно, давно уже, скот повсюду составлял частносемейную собственность. Так обстояло дело у киргизов, казахов, ногайцев, алтай-

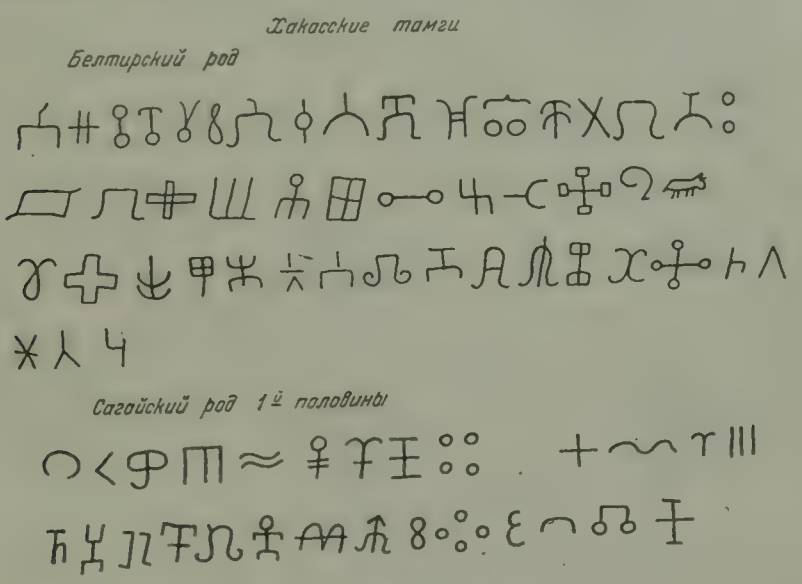

Рис. 2. Хакасские тамги.

цев и других народов. Что касается хакасов, то вопрос о родовой принадлежности их тамг весьма не ясен.

В делах Степных дум имеются, в связи с постоянными заявками об утере и похищении скота, многочисленные образцы тамг, которыми этот скот клеймился. Их можно распределить, с известными оговорками, по отдельным административным родам, к которым принадлежали владельцы скота, но не по сеокам, которые в официальных документах никогда не фигурируют. Но картина такого распределения по административным родам дает очень мало. Уже не говоря о том, что сами административные роды имеют лишь косвенное отношение к настоящим родовым группам (кровным родам), — рисунки тамг распределяются между отдельными родами самым прихотливым образом. У каждого рода оказывается в распоряжении целая и порой весьма значительная коллекция самых разнообразных рисунков тамг, число которых надо измерять целыми десятками. А с другой стороны, одна и та же тамга оказывается в употреблении у нескольких родов. Возможно, что это свидетельствует лишний раз о сложном происхождении и составе административных родов. Помимо этого, сами рисунки тамг во многих случаях носят весьма вычурный

характер. Они, видимо, нарочито изобретались отдельными хозяевами, чтобы избежать совпадения тамги с тамгами других хозяев. Многие клеймили скот и просто русскими буквами — своими инициалами.

У Катанова приводятся образцы тамг, но тоже без их распределения по кровным родам.[1]

Таким образом, хотя очень вероятно, что среди хакасских тамг есть такие, которые когда-то принадлежали определенным родам, — они уже в XIX в. затерялись в перепутанной массе тамг чисто семейного характера. Следовательно, в хакасских тамгах мы видим лишь очень слабое и сомнительное воспоминание о хозяйственных связях рода.

Быть может, наибольшее значение в качестве проявления хозяйственной солидарности членов рода сохранял до недавнего времени обычай родовой взаимопомощи. К сожалению, сведения об этом обычае крайне скудны. Прежние наблюдатели и исследователи о нем почти не упоминают. Как мне пришлось убедиться, среди хакасов еще держится память об обычае родовой взаимопомощи. Так, например, Роман Константинович Добров (Аскызский район) помнит, что в старину члены рода помогали один другому. Они могли жить в разных улусах, но при встрече узнавали друг друга. Считалось, что сородичу в случае нужды необходимо помочь. Богатые помогали бедным.

По этому поводу надо сказать, что, очевидно, и у хакасов, как у других народов, сохранивших пережитки родовых обычаев, эти обычаи использовались эксплуататорской верхушкой в своих целях. Под видом родовой взаимопомощи бай зачастую при помощи грошовых подачек закабалял бедняка-сородича, своей «помощью» привязывал его к себе, заставлял отрабатывать эту помощь, и таким образом применял скрытую форму эксплуатации. Родовая взаимопомощь служила в таких случаях, подобно некоторым другим обычаям, лишь маскировкой классовых полуфеодальных отношений.

Так, повидимому, обстояло дело и у хакасов, но точных и подробных данных на этот счет, к сожалению, нет.[2]

6. Пережитки экзогамии и брачно-семейные обычаи

Одним из наиболее заметных, даже при поверхностном наблюдении, признаков родового строя является экзогамия — запрет браков внутри рода. Экзогамия составляет, по словам Энгельса, «отрицательное выражение того весьма положительного кровного родства, в силу которого объединяемые им индивиды только и становятся родом».[3] Известны случаи, когда экзогамия удерживается как пережиток, сохраняя нередко чисто формальное значение, долго после того, как род уже перестал играть роль ведущей формы общественной жизни. У ряда народов СССР экзогамия наблюдалась еще в первые годы революции, в частности у алтайцев, — народа, по культуре и географически очень близкого к хакасам.

---

[1] Уч. зап. Каз. унив., 1897, стр. 20—21.

[2] Мне не удалось ни в архивных документах, ни путем опросов собрать материал о нормах наследования по старому обычному праву. Из литературных данных известно, что в наследственном праве хакасов тоже сохранялись родовые принципы.

[3] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, 1951, стр. 88.

Литературные указания говорят о повсеместном распространении в прошлом у хакасов экзогамии. Ее отмечал еще в XVIII в. Е. Пестерев,[1] а в XIX в. Кастрен, Костров, Катанов и Яковлев.[2]

Наш архивный материал почти не проливает света на данный вопрос. Кровные роды — для нас в данном случае наиболее интересные — вообще не упоминаются в документах. Что же касается вопроса об отношении заключаемых браков к административным родам, то в документах преобладают упоминания о браках между лицами, принадлежащими к разным родам, но встречаются и случаи браков внутри одного рода. Последнее, однако, нельзя считать нарушением экзогамии, ввиду того, что административные роды были нередко искусственными, чисто ведомственными группировками.

Мои собственные расспросы среди хакасов Аскызского района не дали мне возможности составить себе ясный и положительный отчет по данному вопросу. Но из них мне стало достаточно ясно одно: в настоящее время экзогамного запрета у хакасов не существует, и сама память о нем сохранилась слабо.

В прошлом, однако, и может быть в не столь отдаленном, экзогамия, видимо, соблюдалась: но когда и в какой степени, — данные об этом неясны и противоречивы. Некоторые из моих осведомителей давали по вопросу об экзогамии отрицательный, другие — положительный ответ. По словам В. Г. Тюпистеева (сагайца), жениться в своем сеоке не запрещалось, не женились только близкие родственники в пределах 2—3 поколений. То же подтвердила старуха-хакаска, жена Осипа Киштеева: по ее словам, нельзя было жениться только на близких родственницах. Такое же сообщение было получено от А. И. Тюльберовой. Напротив, по словам Р. К. Доброва (родом качинца), женитьба в своем сеоке обычаем не допускалась. Не допускались браки и между подразделениями одного рода, например, человек из сеока Ак-каска не мог жениться на женщине из рода Кара-каска или Талгин-каска. Аналогичное сообщение о родовой экзогамии получено было мною и от старика-сагайца Семена Баласова и от некоторых других осведомителей.

Таким образом, из ныне живущих хакасов не все даже старики помнят об обычае экзогамии. Это обстоятельство — исчезновение экзогамии и даже слабая память о ней — особенно интересно в сравнении с соседней Горно-Алтайской автономной областью, население которой, как уже было сказано, до недавнего времени соблюдало обычай экзогамии.

В то же время от эпохи родового строя сохранялись некоторые патриархальные брачно-семейные обычаи. Таковы обычаи похищения невесты, калым, взаимное избегание невесткой и свекром друг друга, левират.

Похищение невесты — брак умыканием — обычай, который до недавнего времени бытовал у хакасов. О нем сообщают многие наблюдатели.[3] В документах Степных дум встречаются многочисленные упоминания об умыкании невесты. Например, одна женщина — койбалка —

---

[1] Е. Пестерев, Новые ежемесячные сочинения, 1793.

[2] Castren. Reisenberichte und Briefe. Тр. IV Археолог. съезда, т. I, 1877, стр. 216; Н. Ф. Катанов. Отчет о поездке. . . 1896 г., стр. 46, 57, 86; Е. Яковлев, ук. соч., стр. 82—83.

[3] И. Георги. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, т. III, ч. 2. СПб., 1788, стр. 152; П. Костров, ук. статья, Тр. IV Археолог. съезда, I, 217; Н. Ф. Катанов, ук. статья, Уч. зап. Каз. унив., 1897, кн. 5—6, стр. 6, 27—28, 33 и сл.

в 1838 г. показала, что она «назад тому 9-й год взята была усильством без[1] ведома родителей, по обычаям койбальского племени, в замужество».[2] В 1884 г. сагайка Ахане Кандыкова жаловалась: «Лет 10 тому назад я, по инородческим обычаям, была украдена от родителей в жены инородцем одного со мною рода (административного, — *С. Т.*) Аппонасом Чайдоновым».[3] За год перед тем Александра Боргоякова из Дальне-каргинского рода жаловалась, что она была «насильно увезена инородцем Ближне-каргинского рода Айляк Кюлзеевым за него замуж против всякого на это моего желания и согласия».[3]

Брак умыканием считался более простым и дешевым способом женитьбы, чем предварительное сватовство. Он создавал, правда, конфликт между домом (или родом?) жениха и домом невесты, но этот конфликт обычно скоро улаживался формальным примирением сторон. Жених или его родня уплачивали выкуп; по данным Яковлева, этот выкуп у качинцев достигал 200—300 рублей.[4]

По рассказам старухи-бельтирки Тюльберовой, невест похищали без согласия родителей и часто без их собственного согласия. После похищения жених приходил мириться. При этом ставилось вино (кабацкое) — до 3 ведер — и уплачивался выкуп — от 30 до 100 р. и вдобавок конь с уздой. Это называлось *паазан*.[5]

Брак через предварительное сватовство обходился дороже. Высватывали невесту родители жениха нередко еще в малолетство обоих. Жених начинал задолго до свадьбы возить подарки в дом невесты: самодельное вино, корову, коня — все это по несколько раз, прежде чем он получал право взять невесту домой.

В одном из документов Койбальской степной думы (1836) излагается судебное дело, по поводу которого описываются любопытные подробности интересующего нас обычая. Некто Коченаев, принадлежащий к Степной думе соединенных племен, подал жалобу «на койбальского ясашного Ивана Капсаргина, который просватал за Коченаева внучка Кучу Коченаева дочь свою Кичан еще в малолетстве и принимал через свата жениха Артона Кобаева (ныне умершего) посылаемые женихом, по степным обычаям, так называемую арчу, или подарки, невесте, которые доставлялись по самую смерть свата Артона, впродолжение 17 лет, состоявшие из вина, купленного во все оное время родителями жениха на 81 р. 50 к., не считая проездов и потери рабочего и таежного времени, которое женихови родственники также полагали в чет (sic!) и убыток себе, сверх того Капсаргину отдана была взаймы лошадь, но Капсаргин, видя впоследствии, что коченаево семейство и жених его дочери разными непредвиденными случаями пришли в бедность, нарушил право общественных законов по сему случаю и отказал в руке невесты жениху, купленной подарками, которые также не возвратил, за что по степным обычаям должен был бы уплатить за бесчестье и таковую обиду жениху вдвое или отдать непременно за него невесту». На «словесном суде» ответчик, Иван Капсаргин, «сознался в вине своей, т. е. в неплатеже и во взятии за дочь

[1] ХАО, ф. 1, оп. 12, д. 4, л. 7.
[2] Там же, ф. 2, оп. 147, лл. 4, 25.
[3] Там же, л. 23.
[4] Е. Яковлев, ук. соч., стр. 84—85.
[5] В 1871 г. Степные думы получили от вышестоящего начальства бумагу с запрещением населению «обычая воровать женский пол и насильственным образом соединять брачными узами с мущинами»; в бумаге указывалось, что этот обычай давно запрещен и теперь об этом лишь напоминается (ХОА, ф. 2., оп. 107, д. 5). Очевидно, запрет не исполнялся.

свою упомянутой арчи, и потом в вероломном отказе сватающимся, чрез что привел в убыток оных», — но в дальнейшем все же не вернул полученного.[1]

Свадьба совершалась при большом количестве гостей и имела характер общественного праздника, — с угощением, играми, состязаниями. Общественный характер брачного обряда служит, подобно упомянутым обычаям увоза и покупки невесты, подтверждением того, что заключение брака рассматривалось как дело, затрагивающее целые родовые группы.

В этнографической литературе уже установилось справедливое мнение, что и обычай взаимного избегания свекра и невестки, а также зятя и тещи, и т. п. является пережитком родовой экзогамии. Этот обычай отмечался у хакасов уже путешественниками XVIII в., в частности Палласом,[2] равно как и более поздними наблюдателями.[3]

Обычай левирата — еще один пережиток родового строя — у хакасов тоже держался до недавнего времени, о чем есть указания в литературе.[4] В архивных документах нередко встречаются факты, подтверждающие наличие практики левирата. Так, в 1864 г. некто Федосья Адиякова из Ближне-каргинского рода (Сагайской степной думы) жаловалась, что после смерти ее мужа свекровь принуждала ее «по инородческому обыкновению» выйти замуж за брата ее мужа, еще несовершеннолетнего; хотя она не соглашалась на это, но родовой староста их улуса заставлял ее насильно жить с этим деверем, «говоря, что у них такой закон, о котором будто бы известно правительству».[5]

Об этом обычае левирата, называемом по-хакасски *калдык*, мне рассказывали в Аскызском районе. По рассказам, да и по документальному материалу, видно, что обычай этот был очень тягостным и унизительным для женщины, которую как неодушевленный предмет передавали по наследству и заставляли против воли жить с человеком, может быть, немилым. Особенно тяжела была для женщины эта повинность, когда «мужем» ее становился малолетний брат покойного мужа. По рассказам, бывали случаи, когда жене приходилось укладывать спать своего 10-летнего мужа.

Понятно, что хакасские женщины особенно приветствовали советское законодательство, запретившее, вместе с калымом, также и браки малолетних и обычай принудительного *калдыка*.

7. Род и органы степного управления

Сохранение родовых пережитков в классовом обществе чаще всего бывало связано с определенными материальными интересами господствующего класса. Это выражалось и в использовании эксплуататорской верхушкой традиций родовой взаимопомощи, и в узурпировании родовой формы власти, которая становилась формой маскировки классового суда и администрации, и во многом другом. У народов Сибири такая родовая маскировка деятельности паразитических социальных групп была облегчена практикой «степного управления», введенного Уставом об инородцах 1822 г. Этот Устав узаконял и вводил в официальные рамки тради-

[1] ХОА, ф. I, оп. 10, д. 1, лл. 10—11.
[2] П.-С. Паллас. Путешествие по разным провинциям Российского государства, т. III. СПб., 1788, стр. 560; И. Георги, ук. соч., стр. 153.
[3] Н. Костров, ук. статья, Тр. IV Археолог. съезда, Казань, 1884, стр. 218.
[4] Е. Яковлев, ук. соч., стр. 85.
[5] ХОА, ф. 2, оп. 88, д. 4.

ционные формы «родовой» власти и «родового» управления и суда. Обычное право народов Сибири, легализированное Уставом, служило орудием господства местной полуфеодальной знати — разных тайшей, зайсанов, башлыков, князцов и т. п. Правовое положение этих представителей власти, порядок замещения должностей, их субординация — все это оставлялось Уставом без существенных изменений в том виде, как эти формы власти сложились у народов Сибири. «Звание наследственное остается наследственным; звание избирательное остается избирательным», — говорит § 64 Устава. «Почетные звания» тайшей, зайсанов и других сохранялись за их носителями.

У хакасов во главе рода стояла, повидимому издавна, наследственная аристократия — *башлыки*, — очевидно, прямые потомки тех князцов, с которыми столкнулись русские в этих краях еще в XVII в. В XIX в., вероятно уже под влиянием новых условий, связанных с появлением русских, наследственность стала сменяться выборностью. Еще Костров в 50-х годах XIX в. застал свежую память о том, что «достоинство башлыка в прежнее время было наследственное во всех улусах, но ныне, — говорит он, — сделалось избирательным».[1] Кто же такие были эти башлыки?

«Башлык принимается в значении старшего лица в роде, — говорит Костров, — как будто бы род составлял одно семейство, поэтому благосостояние рода, спокойствие, довольство и безопасность его составляют важнейшую обязанность башлыка».[2] Итак, родовая ф о р м а власти башлыка («князца», как называли его русские) была очень ясно выражена.

Документальный материал XIX в. показывает, что князцы, подобно другим должностным лицам, выбирались, и притом на неопределенный срок, родовичами. Но при этом все время сохранялась какая-то традиция наследственности князцовского звания в определенных семьях или фамилиях. Намеки на существование такой традиции встречаются изредка в документах. Так, например, князец Казановского рода Кузьма Ондуров в 1853 г. просил Степную думу уволить его, по домашним обстоятельствам и по состоянию здоровья, от этой должности, «а на место меня допустить, — пишет князец, — родственника моего Михаила Ондурова же». Степная дума, однако, не согласилась на такое, слишком уж семейное, решение вопроса, а потребовала формального избирательного приговора «от инородцев своего улуса».[3]

Надо думать, что во многих случаях приговор лишь узаконивал именно такую «родственную» передачу власти князца. По крайней мере, хакасы в Аскызском районе мне положительно заявляли, что на должность родового старосты (или князца) выбирался, как правило, кто-нибудь из родственников прежнего старосты и притом по его указанию. Князец перед смертью или при отказе от своей должности сам назначал себе преемника, обычно из своих родственников, и общество фактически лишь утверждало кандидата. Не согласиться с указанной кандидатурой было для населения, придавленного авторитетом князца, трудно.

По своему имущественному положению родовые старосты принадлежали, как правило, к улусной зажиточной верхушке. Это положительно подтверждается показаниями обследователей и наблюдателей. «Родовичи

[1] Записки СОРГО, кн. 8, 1865, Смесь, 102—103; см. также: Тр. IV Археолог. съезда, т. I, стр. 246.
[2] Там же.
[3] ХАО, ф. 2, оп. 38, д. I, лл. 5, 7.

избирают в старшины, — писал, например, Коршилов о кызыльцах около 1850 г., — не всегда достойных и кого бы хотели, но чаще богатых и пронырливых. . .».[1] Чиновник Танский, производивший в 1861 г. специальную ревизию деятельности Хакасских степных дум, в своем отчете прямо заявил, что на должности родовых старост, заседателей и пр. «выбираются большей частью инородцы более или менее достаточные».[2] Подобных свидетельств, и из официальных источников и из частных наблюдений, можно привести немало. Иногда попадали на должность родового старосты и середняки и даже бедняки, но они долго не засиживались, да и не стремились к занятию подобных, связанных с разными хлопотами и разъездами, должностей, которые отрывали человека от его хозяйства, нанося последнему ущерб. Богач же, в хозяйстве которого не было недостатка в рабочих руках, пользовался князцовской должностью как средством получения разных нелегальных или полулегальных доходов, — так называемых «темных поборов». Все это приводило к сосредоточению административных должностей в руках зажиточной родовой верхушки.

Так обстояло дело с административной должностью князца или родового старосты, — низшего звена в системе управления по Уставу 1822 г. Здесь, таким образом, продолжала действовать старая традиция: родом фактически управляли в большинстве случаев потомки старой родовой аристократии, зажиточная верхушка общества.

Можно думать, что эта традиция, действительно, не прерывалась с древнейшей эпохи. Родовые группы издавна — и в киргизских княжествах XVII в. и гораздо раньше — находились под властью князцов-старейшин, должность которых была, несомненно, наследственной. Подчинение хакасских племен русским здесь ничего не изменило, кроме того только, что эти князцы были поставлены под контроль русской администрации. Таким образом, в лице князцов или родовых старост перед нами, действительно, потомки, хотя и отдаленные, старейшин эпохи родового строя.

Что касается высшего звена в той же системе «степного управления» — должности «родоначальника», или «головы», — то здесь дело обстоит несколько сложнее. По характеру и масштабу своей власти родоначальник — он же председатель Степной думы — соответствовал прежним племенным князьям эпохи до-русского завоевания. После ухода в Джунгарию киргизской феодальной аристократии в 1703 г., в Хакасско-Минусинском крае остались только прежние «кыштымские» племена, во главе которых стояли их племенные князьки, уже значительно ниже рангом и скромнее по размерам своей власти. Путешественники XVIII в. упоминают бегло об этих «князьках» и «башлыках». Так, Паллас в 1772 г. встретил в устье Аскыза башлыка сагайцев Амсора, уже крещеного.[3] Племя кайдинцев, объединенное с яринцами и тинцами, находилось, по словам Палласа, под управлением одного башлыка.[4] Над бельтирами и бирюсинцами начальствовал башлык Ептиш.[5] Такие племенные князьки существовали, повидимому, и у кызыльцев.[6]

---

[1] Магазин землеведения и путешествий, под ред. Н. Фролова, т. 3, Москва, 1852—1860, стр. 641.
[2] ХОА, ф. 2, оп. 91, д. 4, л. 14.
[3] П.-С. Паллас, ук. соч., т. III, 1 стр. 487.
[4] Там же, т. III, стр. 473—474,
[5] Там же, стр. 497.
[6] А. Ярилов, ук. соч., стр. 9, 13.

При введении в действие Устава 1822 г. русская администрация учитывала наличие уже существующих князцов, масштаб влияния которых соответствовал новой должности «родоначальника». Енисейский губернатор разослал им в 1824 г. особый циркуляр-инструкцию, который начинался так:

«Так как ты по новому званию своему есть председатель Степной думы, то предписываю тебе с получением сего вступить в отправление твоей должности. В Степной думе, где ты глава и председатель, должны быть у тебя заседателями или твоими советниками все князцы или головы твоих улусов. . .» и т. д.[1]

Следовательно, должность родоначальника была по существу тоже не новая, и в ней сохранялись, очевидно, те же старые родо-племенные и полуфеодальные традиции. Это сказалось и в установившемся порядке замещения данной должности — высшей в пределах органов инородческого управления.

Первые родоначальники, таким образом, не выбирались, а сохраняли свои полномочия, которыми пользовались раньше. У койбалов родоначальником оказался Владимир Кочелоров, в Степной думе соединенных разнородных племен (Сагайской) — Василий Орешка, у кызыльцев — Ульчегашев. В дальнейшем порядок замещения родоначальнической должности основывался на принципе выборности, но этот принцип своеобразно сочетался с наследственностью и семейно-родовой преемственностью.

В 1837 г. Минусинский окружной начальник в особом предписании от 29 марта разъяснял Сагайской степной думе, что при смене родоначальника ясачные «обязаны беспрекословно избирать других или назначать ближайших родственников»; при этом требовалось «право наследства должностей присваивать тем лицам, которые по законам и обычаям каждого племени должны почитаться ближайшими родственниками».[2]

Конечно, это указание не было введением нового принципа. Оно вполне согласовывалось с исконной практикой, которой следовали сами хакасы. И в самом деле, если проследить, например, кто были «родоначальники» (позже «головы») в Сагайской степной думе в течение XIX в., то нетрудно заметить, что в большинстве случаев — это люди, принадлежавшие к одним и тем же немногим и притом зажиточным фамилиям: Орешковы, Четыковы, Амзараковы, Баядиевы-Кызыласовы, Ондуровы-Майнагашевы. Из какой-нибудь новой фамилии и из нового рода выбирали родоначальника обычно лишь тогда, когда в данном роду и фамилии решительно не оказывалось подходящего кандидата в преемники умершему или уходящему по тем или иным причинам родоначальнику. На это прямо указывали нередко сами избиратели — князцы и уполномоченные от общества, которые должны были каждый раз составлять приговор об избрании.

Так, в 1850 г. по случаю выборов нового родоначальника за смертью старого уполномоченные «улусные князцы и лучшие инородцы» ведомства Степной думы соединенных разнородных племен писали в своем приговоре (5 VII), что «на место умершего нашего родоначальника Тырчигаша Бордаева, хотя и следовало бы на основании Свода Законов учреждения о управлении инородцами в Сибири, ст. 3065 и 3066, избрать его наследника или родственника, но как в роде Бордаева таковых не имеется,

[1] А. Ярилов, ук. соч., стр. 46; Инн. Кузнецов-Красноярский, ук. соч., стр. 15; ХОА, ф. 1, оп. 1, д. 3.
[2] ХОА, опись, тетр. 18.

кои бы могли быть избранными на это звание, а посему мы единогласно и единодушно присогласовали избрать себе родоначальником ясашного Точека Ончопова, а по крещению Романа Иванова», и т. д.; при этом указывалось, что Точек, между прочим, «расторопный, умный домохозяин и имеет достаточное состояние».[1]

Подобно этому, в 1863 г. те же уполномоченные, собравшиеся для выборов нового родоначальника на месте «увольняемого от этой должности Николая Кызыласова по болезненному его положению», — сообщали в своем приговоре от 6 VI, что «по неимению ныне в роде Кызыласовых достойных и способных заступить эту должность по законному праву, единодушно и единогласно избрали родоначальником инородца Марка Егорова Четыкова, как хорошего и честного человека в поведении, имеющего домохозяйство и небольшое хлебопашество», бывшего родового старосту Кийского рода.[2]

Выборщики, таким образом, считают необходимым как бы оправдывать избрание родоначальником лица из новой фамилии, видя в этом сами нарушение традиции.

Эта традиция семейно-родовой преемственности сохранялась, следовательно, при наличии формальной выборности, во всех звеньях системы управления «инородцами» по уставу 1822 г. и фактически удерживалась до самой революции. Это обстоятельство имело очень большое значение. Патриархально-родовая традиция подкрепляла в сильной степени авторитет правящей верхушки, придавая ему, пожалуй, более прочную опору, нежели та, которую могло дать этой верхушке покровительство русских властей. У власти родоначальников и князцов были более глубокие корни, чем введенная Сперанским административная система.

Но родовые традиции имели и другую сторону, тоже отражавшуюся на положении и деятельности должностных лиц инородческого управления. За спиной каждого из них стояла определенная родовая группа или фамилия. Но между этими фамилиями нередко возникали конфликты и вражда. Родовая вражда принимала форму взаимного соперничества должностных лиц или конкуренции между кандидатами в таковые. В документах Степных дум сохранилось немало любопытных фактов подобной конкуренции. Правда, документы ничего не говорят о том, что в основе этих конфликтов лежала межродовая рознь, но во многих случаях об этом нетрудно догадаться.

Вот, например, один колоритный случай. В 1824—1825 гг. в Ближне-Каргинском роде Сагайской степной думы возник конфликт между бывшими башлыками Мукашем Артабановым и Алексашем Сепиековым, каждого из которых поддерживали их сторонники. Обе стороны обвиняли одна другую в злоупотреблениях, лихоимстве при сборе ясака и повинностей. В конце концов враждующие партии помирились. В составленном по этому поводу общественном приговоре от 26 IX 1825 история конфликта излагается следующим образом.

«. . . учинили сей приговор в том, что показания бывших башлыков Артабанова и Сепиекова в невинности их мы признаем совершенно справедливыми, потому что прошения наши на них возникли не от чего иного, как общество всего улуса, разделяясь на две половины, из коих первая держась руки Артабанова, а другие руки Сепиекова, вознамерились учредить порознь своих башлыков, чрез что произошли между народом

[1] ХОА, ф. 2, оп. 57, д. I, л. 2.
[2] Там же, оп. 87, д. 11, лл. 5—6.

личные неудовольствия и потом самые по начальству прошения, в коих мы изъясняли — половина ясашных со стороны Сепиекова, что Артабанов с есаулом Селбяном Чачиевым, который ныне у всего нашего общества утвержден и находится башлыком, промотали казенных денег 1427 р. и чинили разные обществу обиды и притеснения, а потому и просили Артабанова из башлыков сменить и определить на место его Алексаша Сепиекова, каковой и был утвержден, но впоследствии времени опять половина ясашных со стороны Артабанова таким же образом, не желая иметь башлыком Сепиекова и написав на него, что он промотал общественные суммы 2300 р. . . ., на место его избрали бывшего есаулом. . . Селбяна Чачиева, — но все вышеразъясненное как та, так и другая половина в прошениях своих писали по простоте своей иноверческой напрасно, для того только, чтобы, выказав друг на друга спи несправедливости, и чрез то поиметь между собой раздел на две половины и учредить башлыков по своему хотению, — ныне же, найдя в сердцах своих правду и желая жить мирно и любовно, признали все ссоры и вражды свои весьма неполезными и обществу разорительными, почему все единогласно и единодушно в присутствии родоначальника Орешки примиряется и обязуемся между собой быть впредь спокойными. . .».[1]

По всей вероятности, перед нами здесь две семейно-родовые группировки в Ближне-каргинском улусе, возглавлявшиеся фамилиями Артабановых и Сепиековых или выдвигавшие людей из этих фамилий своими представителями. Трения между этими группировками и вылились в форму соперничества из-за административных должностей, — отсюда стремление к полному разделу на два независимых рода.

Подобный же случай имел место в том же Сагайском ведомстве в 1832 г. Часть населения Сагайского улуса 1-й половины выдвинула обвинения против башлыка Сампира, требуя его смещения. Но большинство родовичей вступилось за Сампира и ответило на происки его противников контр-обвинениями. По словам составленного большинством приговора, Сампир ни в чем не виноват, «. . . недовольные Сампиром люди или сами воры, коих он неоднократно наказывал, или родственники и потатчики тем ворам. А сбивает всех их бывший князец Архип Арешка (очевидно, родственник первого родоначальника, — *С. Т.*), которому хочется быть на Сампировом месте и которой с самой его смены делает в народе смуты, о коем как о бунтовщике имеется у Сампира приказ еще от Кузнецкого исправника Асташева . . .».[2] Повидимому, и здесь дело шло о межродовой вражде, о распре между двумя фамильными группировками.

В 1882—1883 гг. разыгрался характерный конфликт между родоначальником Кызыласовым и заседателем Думы Майнагашевым, — оба из крупных байских фамилий. Майнагашев обвинял своего соперника в том, что «все беспорядки в Думе берут свое начало от Кызыласова, старающегося упорно оставаться при должности родоначальника, против желания общества». Кызыласов, напротив, указывал в своих рапортах, что Майнагашев одинок со своими протестами и что весь состав Думы поддерживает его, Кызыласова.[3]

Возможно, что подобные межродовые столкновения осложнялись иной раз моментами классовой борьбы: некоторые случаи дают основание думать, что такая фамильная группировка представляла собою и своего рода демократическую оппозицию, выступавшую против самовластия

[1] ХОА, ф. 1, оп. 10, д. 1, лл. 4—5, 12—13, 22—23.
[2] Там же, ф. 2, оп. 21, д. 2, лл. 12—13.
[3] Там же, ф. 2, оп. 139, д. 5, лл. 25—32.

правящей «аристократии». Можно предполагать, хотя и трудно доказать, наличие такой классовой основы или классовой примеси в случаях, подобных происшедшему в ведомстве Койбальской степной думы в 1836 г.

В марте этого года группа родовичей Таражакова улуса во главе с Устюжиком (Иваном) Капсаргиным, вместе с некоторыми жителями Б.-Байкатовского, Абугачаева и Кандыкова улусов, подала жалобу на незаконные действия родоначальника Вл. Кочелорова и князцов при раскладке и сборе ясака. В ответ на эту жалобу родоначальник, Степная дума и князцы выступили со встречными обвинениями, называя жалобщиков «бунтовщиками». В донесении, посланном по этому поводу Степной думой Минусинскому окружному начальнику 9 IV 1836, говорится, что «ясашные сей думы Устюжик Капсаргин с несколькими своими родственниками и других улусов приглашенными ими людьми, большей частью замеченными в дурном поведении, делают самовольные сходки, на которые для письмоводства приезжают села Бейского крестьяне Илья Метельской и Иван Байкалов». В ответ на предъявленное им родоначальником требование разойтись и «не делать самовольных сходбищ» эти люди будто бы заявляли: «Мы не хотим повиноваться ни родоначальнику, ни вам» (князцам), с угрозами, что будут противиться силой, и «изготовились драться». В составе этой оппозиционной партии оказались и некоторые князцы, в частности, Шарыш Тараскиров из Больше-байкатовского улуса, а также зажиточная фамилия Алактаевых из Таражакова улуса. Эти люди, по словам авторов донесения, «доходят явно до буйства, не внимая ни приказам, ни увещаниям степного начальства, разглашают чрез сообщника своего Якова Рогова, ездившего от них даже в дальние улусы с известием, что они родоначальника и князцов сменят и что их в согласии около 120 человек, и при том самовольной силой освободили из-под ареста двух Алактаевых, посаженных родоначальником за буйство...».[1]

В этом любопытном деле трудно отделить одно от другого — взаимную склоку должностных лиц, родоначальника и князцов, межфамильную и межродовую рознь и, наконец, известную долю демократической оппозиции самовластью Степной думы и родового начальства. Все эти элементы, по всей видимости, в данном инциденте были налицо. А подобных случаев известно по документам несколько.

Таким образом, межродовая рознь зачастую выливалась в форму борьбы определенных партий за административные должности. Это потому, что должности эти приносили обычно ряд выгод и доходов своим носителям. Возможность обогащения за счет различных законных и незаконных сборов, взятки и угощения, вымогательства и прижимки — все это широко использовалось должностными лицами степного управления. Об этом убедительно говорят сообщения наблюдателей и обследователей, а нередко и дошедшие до нас жалобы непосредственно заинтересованных лиц.

Независимо от личного имущественного положения должностных лиц, принадлежавших, впрочем, как уже говорилось, к зажиточным элементам улусов, — они в своей административно-судебной деятельности обычно стояли на стороне богачей при столкновении последних с беднотой. Об этом тоже непосредственно свидетельствует целый ряд сообщений наблюдателей.[2] Это делалось, конечно, за взятки и угощение.

---

[1] Там же, ф. 1, оп. 10, д. 1, лл. 4—5, 12—13, 22—23.

[2] Например Островских («Живая Старина», т. V, 1895, вып. 3—4, стр. 333).

В итоге вполне понятно, что правящая верхушка хакасского улуса очень дорожила той административной системой, основанной на Уставе 1822 г., которая гарантировала ей столь полное господство над трудящимся населением. Родовая знать крепко держалась за свое «степное управление» и за то «обычное право», которое узаконивалось этой системой управления.

Когда в 1877 г. в русских административных кругах возник вопрос о пересмотре Устава и о возможности введения у народов Сибири общеимперских законов и судопроизводства, родовая верхушка решительно запротестовала против такого посягательства на ее старинные привилегии. Разумеется, этот протест был облечен в форму почтительного напоминания о «правах» и «обычаях» хакасского народа, еще недоразвившегося, будто бы, до понимания общегосударственного права. В приговоре Степной думы соединенных разнородных племен от 5 июня 1877 г. говорится по этому поводу:

«Вникнув в порядок правил, коими доныне руководствовались мы и руководствуемся при разбирательстве дел во всех отношениях, мы находим, что чинимое по обычаям нашим разбирательство дел между кочующими инородцами в настоящее время совершенно соответствует правам нашего народа, потому что инородцы, хотя и начинают присоединяться к управлению, существующему на общих законах империи, но так как в них царствует наследственная огрубелость, переходящая от предков, то отменить обычную расправу в настоящее время не представляется удобным, ибо меры взыскания, налагаемые за проступки, определяемые общими законами империи, на них действовать не будут». По мнению Степной думы, такой переход к общеимперскому праву возможен будет только тогда, когда между хакасами распространится образование.[1]

Родовая знать совершенно напрасно ссылалась на «наследственную огрубелость» народа, которая якобы мешала переходу от патриархально-феодального обычного права к законам, общим для всего государства. Далекие от «наследственной огрубелости» хакасы прекрасно понимали настоящую классовую сущность упомянутого обычного права и очень часто сами обращались со своими жалобами непосредственно к русской администрации через голову своего «родового» начальства, убедившись в том, что от этого последнего они никогда не добьются удовлетворения своих законных интересов. Приговор Степной думы вызван не чем иным, как классовыми интересами знати, которые вполне удовлетворялись существующей системой степного управления.

О таких и подобных им порядках говорил И. В. Сталин: «Царизм намеренно культивировал на окраинах патриархально-феодальный гнет для того, чтобы держать массы в рабстве и невежестве».[2] Классовый и политический смысл Устава 1822 г. в том и состоял, что это была форма сотрудничества царского самодержавия с местной феодальной родовой верхушкой для совместной эксплуатации массы населения.

Очень характерно, что в годы первой русской революции родовая байская аристократия сделала попытку использовать подъем национально-освободительного движения для закрепления своего правящего положения и создать такие новые административные формы, которые отвечали бы ее классовым интересам. Хакасская улусная знать на «сходе родовых старост и доверенных Аскызской инородной управы» 1—2 ноября 1905 г.

[1] ХОА, ф. 2, оп. 122, д. 9.

[2] И. В. Сталин. Политика советской власти по национальному вопросу в России. Соч., т. IV, стр. 356.

приняла проект введения «земских учреждений», о которых тогда много говорилось по всей стране, применительно к местным хакасским условиям. Проект земских учреждений представлял собой подражание образцу, незадолго перед тем выработанному балаганскими бурятами Иркутской губернии. В основу земских учреждений клалась низовая единица в виде «родового общества» (старого) с его «родовым сходом» и председателем последнего «родовым старостой». Несколько родов объединялись в «управы», подчинявшиеся в свою очередь губернским — не уездным — земским учреждениям. Таким образом, по этому проекту в улусах сохранялись старые порядки, и власть попрежнему оставалась в руках родовой знати. Единственная перемена состояла в том, что знать, согласно принятому проекту, освобождалась от контроля со стороны местной уездной администрации, сильно ее стеснявшего, и непосредственно подчинялась губернским органам.

Земский проект хакасской знати представлял собою попытку оживить и закрепить устаревшие родовые формы, уже вытеснявшиеся из жизни более новыми общественными группировками, основанными на территориальной связи (улусами, деревнями). Исследовавший этот вопрос Д. Е. Лаппо тогда же совершенно справедливо заметил, что «проектируемое бурятами и минусинскими инородцами земство может удовлетворить тщеславие степных богачей, закабалявших инородческую массу, но оно не разрешит выдвинутых жизнью вопросов степного управления».[1]

Особое место занимают пережитки родового строя у хакасов, сохранившиеся в области религиозных верований и обрядов. Как это очень часто бывает, именно в остатках родового культа удерживались прочнее и заметнее всего следы древних родовых отношений. У хакасов этот родовой культ сохранялся до самого недавнего времени более стойко, чем у других народов Сибири, стоявших приблизительно на той же стадии развития — например у алтайцев, бурят, якутов.

Родовой культ у хакасов — по крайней мере с его внешней стороны, проявлявшейся в молениях, обрядах, — не раз описывался наблюдателями — Н. Катановым, Е. Яковлевым, С. Майнагашевым и другими; в недавнее время новые материалы о нем собраны Л. П. Потаповым. Мною тоже были собраны некоторые сведения о старом родовом культе у хакасов, в частности у сагайцев. Однако вопрос этот должен был бы составить предмет специальной работы.

[1] Д. Е. Лаппо. Степное земское положение. (Проект земских учреждений, принятый сходом родовых старост и доверенных Аскизской инородной управы 1—2 ноября 1905 г.), стр. 85—86.

А. А. ПОПОВ

КОЧЕВАЯ ЖИЗНЬ И ТИПЫ ЖИЛИЩ У ДОЛГАН

(По материалам командировки от Академии Наук СССР в 1930—1931 гг.)

Долганы, населяющие восточную часть Таймырского национального округа, в прошлом относились к тем малым народам, которые были обречены царским правительством на постепенное вымирание. Достаточно сказать, что на территории долган площадью 500 тыс. км² находились один медицинский пункт и одна церковно-приходская школа, обслуживавшие, главным образом, русское население — чиновников, купцов и духовенство. Долганские бедняки эксплуатировались кулаками, которые, пользуясь своим имущественным положением, снабжали их оленями на кабальных условиях и пользовались их даровым трудом, привлекая в качестве пастухов своих многочисленных стад. Во второй половине XIX в. эта эксплуатация усиливается в связи с появлением агентов русских и якутских торговцев. Только Великая Октябрьская социалистическая революция спасла долган от этой эксплоатации и открыла широкие пути культурно-историческому развитию их.

Закончившаяся в 1938 г. полная коллективизация долган в корне изменила экономические условия их жизни. В настоящее время в Дудинском, Авамском и Хатангском районах создано более десяти колхозов. Коллективизация на основе введения совершенных орудий охоты и рыболовства вызвала к жизни новые, рациональные, бригадные формы организации труда. Благодаря четкому разделению труда основные отрасли хозяйственной деятельности долган — оленеводство, охота и рыболовство — получили небывалое развитие.

Уже в 1948 г. колхозники Авамского района добились в оленеводстве крупных успехов. Так, бригадир стада Андрей Бархатов сохранил взрослое поголовье оленей на 99.2% и получил деловой выход телят 88.3% на 100 маток, бригадир Кирилл Сотников сохранил взрослое поголовье оленей на 96.7% и получил деловой выход телят 95.7%. Это далеко не единичные случаи. Для иллюстрации роста зажиточности оленных пастухов достаточно привести хотя бы следующий пример. Кирилл Чуприн, из бедняков, отец которого до революции имел всего 20 оленей, в 1946 г. имел уже 60 оленей. В 1947 г. за хорошую пастьбу колхозного стада он был премирован 15 оленями и более 10 000 руб.

Развилась также и охота, главным образом на песцов.

Больших успехов долганские колхозы достигли и в области рыболовства. Наконец, все большее развитие получает у долган новая отрасль хозяйства — огородничество.

Шаманы, в царское время являвшиеся единственными «лекарями», в настоящее время отошли в область предания. Долган обслуживают хо-

рошо оборудованные больницы в Дудинке, Норильске, на станке Черное, Волочанке и Хатанге. Вместо одной школы теперь в Таймырском национальном округе имеется несколько десятков школ (в числе их несколько десятилеток). Все население, не исключая и стариков, ликвидирует неграмотность. В этом отношении имеют большое значение Красные чумы, обслуживаемые грамотными долганами. Специалисты средней квалификации — фельдшеры, ветеринары, зоотехники — получают образование на курсах в Дудинке и Игарке. Кроме того, долганская молодежь учится в техникумах и вузах Красноярска, Томска и Ленинграда.

Местная долганская интеллигенция — учителя, медицинские работники, советские и партийные работники — активно помогают социалистическому строительству. Бесправная в прошлом долганская женщина наравне с мужчиной принимает участие в общественной работе. Во время Великой Отечественной войны долганы, вместе с другими народами братских Республик, мужественно защищали свою социалистическую родину.

Настоящая статья написана на основании материалов, собранных на месте в 1930—1931 гг., и отражает, по существу, культурный уровень в тот момент, когда началось социалистическое переустройство хозяйства долган. Этот материал представляет несомненный интерес и имеет научное значение не только для истории долганской народности, но и для ряда вопросов истории культуры сибирских народов вообще.

I

В 30-х годах нашего столетия основными видами хозяйственной деятельности долган являлись охота, отчасти рыболовство и оленеводство, имевшее транспортное значение. Указанными занятиями определялся и кочевой образ жизни долган. В полярных условиях нет, как в умеренной полосе, длительных, переходных времен года — весны и осени; лето и зима наступают почти сразу. Поэтому и кочевая жизнь долган распадалась на два периода, которые мы условно называем летним и зимним.

Летний период начинается со второй половины марта или первой половины апреля, зимний — с октября или ноября. Летний период был временем наиболее интенсивной хозяйственной деятельности: охоты и рыболовства.

Полярный день с круглосуточным незаходящим солнцем, продолжающийся несколько месяцев, давал возможность больше, чем зимою, уделять времени для охоты. Основными объектами ее были дикие олени и линяющие гуси, добываемые коллективно — сетями.

Как известно, дикие олени с наступлением теплых дней уходят с юга далеко на север, там же на многочисленных озерах и реках тундры происходит и массовая линька гусей. Это заставляло долган передвигаться летом из лесотундры в тундру. К этому вынуждали их и некоторые особенности оленеводства. Домашние олени не выносят комара, на севере же в суровом климате, комары или совсем отсутствуют, или появляются только в жаркие дни, которых бывает немного.

Южные группы долган, как, например, норильские долганы, в жаркое время, оберегая свои стада от комаров, откочевывали на гольцы горных отрогов так называемого Елового камня, расположенного на северо-восток от Пясинского озера.

Правда, в некоторых местах долганам приходилось часть сезона охоты на линяющих гусей проводить в более южных районах тундры, изобилующих комарами. Пастьба оленей в этих условиях требовала большого напряжения и затраты сил.

Во второй половине марта или в начале апреля долганы группами в 2—3 нартяных чума[1] начинали откочевывать на север. Каждая из этих небольших групп снималась с зимних стойбищ в разное время, в зависимости от устройства своих хозяйственных дел (запасание дров, закупка припасов и т. д.), но с таким расчетом, чтобы сойтись всем на местах отела оленей. Там группы условливались окончательно о составе более многочисленных летних кочевых групп. В некоторых случаях выезжали вперед, налегке, только главы семейств, а через некоторое время прибывали их семьи вместе со всем хозяйством и оленями. Делалось это из тех соображений, что главы семейств как более опытные лучше могли выбрать хорошие места отела, укрытые от весенних морозов и пурги.

Еще задолго до весенних кочевок начинались переговоры между главами семейств об устройстве летних групп; в описываемое время группы складывались уже не по родовому, а исключительно по хозяйственному принципу, на основе добровольного соглашения. Летняя группа состояла из 3—4, иногда и более, чумов. В каждом из них обитало по 2—3 семьи, а зимою в нартяном чуме обычно проживала только 1 семья. Такое совместное проживание в летнем чуме нескольких семейств объяснялось экономией транспортных средств — оленей. Летом долганы, в отличие от своих соседей нганасанов, ездили на оленях только верхом.

При летних кочеваниях, учитывая трудность передвижения по летним дорогам, для перевозки грузов требовалось больше оленей, чем зимой. Ввиду этого, долганам приходилось брать с собой только самое необходимое, бóльшая же часть вещей оставлялась до осени на местах отела.

В период отела, известного у местных русских под названием «весновки», — период относительно оседлой жизни долган, окончательно формировались летние кочевые группы, и точно устанавливался их маршрут в пределах обширной территории со строго определенными границами.

Одной из главных причин организации кочевых групп была потребность в трудовой взаимопомощи, необходимой при отсталой системе хозяйства. В состав групп старались поэтому включать хороших охотников, искусных пастухов и многооленных хозяев.

На обязанности охотников лежало обеспечение кочевой группы питанием. Охота, в данном случае на диких оленей, была у долган очень невыгодной для самого охотника. Он должен был распределять мясо добытых диких оленей между всеми членами группы, оставляя себе только голову («чтобы не ушла удача») и шкуру, которой, впрочем, он тоже часто лишался в силу обычая «одаривания» — *тюнгэсэ*. А помощь, оказываемая охотнику членами группы, была весьма незначительной, заключалась лишь в присмотре за его оленями, поскольку ему самому для этого не оставалось времени.

Охота в натуральном хозяйстве долган служила ненадежным источником пропитания, удача зависела от случайностей, кочевая группа могла надеяться быть сытой только при наличии диких оленей, которых

[1] Нартяные чумы — домики на нартах — подробно описаны в III части наст. статьи.

не всегда можно было найти. И вот, при недостатке продуктов питания обеспечение ими группы возлагалось на зажиточных ее членов. Они должны были кормить группу мясом своих домашних оленей. Эта помощь не воспринималась как благодеяние, она вменялась в обязанность зажиточным, поскольку в других случаях они наравне со всеми пользовались поддержкой коллектива. При падеже оленей зажиточные также должны были наделять пострадавших своими оленями. Этот обычай следует рассматривать как пережиток первобытно-общинных отношений, ставший в описываемое время сильнейшим средством эксплуатации.

Общественные объединения в летние кочевые группы имели огромное значение и для правильного распределения труда при пастьбе домашних оленей. Хозяйства, входившие в группу, объединяли своих оленей в одно общее стадо. Путем такого объединения сокращалась рабочая сила, так как для присмотра за большим стадом требовалось меньше пастухов, чем для надзора за малочисленным. Соединение оленей в большие стада давало преимущество во время так называемого «гнуса», то есть комара и овода. При большом стаде олени в это время не разбегаются, а все время кружатся, сбившись в кучу, причем каждый из крайних оленей пытается протиснуться в середину, чтобы защитить бока от укусов комаров. При такой повадке животных требуется всего один-два пастуха, работа которых сводится лишь к подгону отбегающих в сторону оленей, с помощью оленегонных собак.

Во время роста трав и появления грибов, когда олени постоянно разбегаются и их приходится стеречь и днем и ночью, кочевая группа, безболезненно для рабочей силы хозяйства, устанавливала строгую очередность в пастьбе, выделяя на каждый день из своего довольно многочисленного коллектива определенное количество пастухов.

Главы семейств, входившие в состав кочевой группы, выбирали из своей среды старейшину. Он должен был хорошо знать места расположения охотничьих угодий и обильных оленьих пастбищ в пределах летней территории. В его же обязанности входило определение маршрута и мест стоянок, установление очередности исполнения общих работ и т. п.; нередко он выступал и в роли судьи при незначительных спорах.

Перед летним кочеванием собравшиеся вместе старейшины смежных групп точно размежевывали районы своих кочеваний по рекам, озерам и горным хребтам. Кочевки, особенно у норильских долган, изменялись почти ежегодно, что вызывалось необходимостью использовать новые пастбища для предохранения прошлогодних от вытаптывания, а также желанием разнообразить охотничьи угодья.

Во время весновки, когда только начинали показываться первые ростки растений, происходило так называемое «годовое камлание» (*сылга кыры*). На нем шаман «соединял» счастье (благополучие) тех семейств, которым предстояло кочевать вместе, в одной группе, дабы между ними было полное согласие, предсказывал, удачно ли будет летнее кочевание, каковы будут охота и рыбная ловля.

С исчезновением гнуса, летние группы распадались до наступления зимы на отдельные семьи, которые отправлялись к пастям — ловушкам на песцов, чтобы успеть отремонтировать их к зиме, или занимались специально охотой на диких оленей в наиболее глухих районах. Так, например, некоторые семьи норильских долган уходили к озеру Лама, расположенному значительно в стороне от места летних кочеваний.

Отделялись семьи от своей кочевой группы не одновременно, а по одной впродолжение нескольких дней. При этом отделяли оленей от общего стада следующим образом: по земле двое растягивали аркан в виде прямой линии и отделяемых оленей перегоняли через аркан.

С наступлением зимы каждая семья старалась жить обособленной хозяйственной единицей, за исключением обитателей станков, обслуживавших тракт Дудинка—Хатанга.

В 1930—1931 гг. на восток от Волочанки большинство станков состояло из изб русского типа. Как видно из работы А. Ф. Миддендорфа,[1] часть долган уже в то время проживала в точно таких же избах.

Зимняя жизнь долган была относительно оседлой. Если летом через 2—3 дня кочевки полагался день отдыха, то зимою стойбища перемещались через 10—15, а то и более дней, и вызывалось это только необходимостью перемены оленьих пастбищ. Почти вся хозяйственная деятельность ограничивалась зимою высмотром пастей, кратковременным подледным ловом рыбы и ловлей куропаток сетями — промыслом, не имевшим существенного значения в хозяйстве.

В старину долганы в холодные зимние месяцы (с декабря по март) жили оседло в деревянных постройках — *голомо*, *балтысак* и *балаган* — юртах, близких по типу к якутским.

Небезынтересно установить количество оленей, потребных для нужд средней долганской семьи, состоящей из пяти человек. Специальные подсчеты приводят к выводу, что для более или менее обеспеченного существования средней долганской семьи при старых условиях необходимо было наличие не менее 200—250 оленей.

II

Долганские семьи выезжали в тундру с нартяными чумами и зимними грузовыми нартами, затем на местах отела важенок переходили в летние шестовые чумы. Покрышки нартяных чумов и зимние меховые вещи просушивались на солнце и укладывались вместе с громоздкими и ненужными летом вещами на грузовые нарты, устроенные в виде открытых сверху коробов и оставлялись в тундре до осени (рис. 1). Сверху нарты покрывались *тэптиэ* — оленьей шкурой с шерстью, подстриженной, чтобы не пропускала влаги.

Нагруженные и покрытые нарты увязывались сверху двумя оленьими арканами. Способ увязки заслуживает внимания, так как является результатом долголетнего кочевого опыта. Аркан привязывался своей серединой к среднему копылу правого полоза нарты, затем концы его пропускались через верх нарты и остальные копылья и привязывались к переднему и заднему копыльям правого полоза нарты. Таким образом, завязка шла от середины к обоим концам нарты. Удобство этого способа состояло в экономии времени: чтобы достать из нарты необходимую вещь, не нужно было развязывать всю укладку; зная, на которой половине нарты находится вещь, достаточно было развязать аркан только с одной стороны, правой или левой. Летние укладки для большей надежности завязывали сверху еще вторым арканом (рис. 16, *1*).

Однако летом даже такой тщательный способ хранения не всегда достигал цели: медведи разрывали и разбрасывали вещи. В 1930 г. нам встретилась семья, совершенно таким путем обедневшая.

---

[1] А. Ф. Миддендорф. Путешествие на север и восток Сибири, ч. II, отд. IV. СПб., 1878, стр. 694.

В лесных районах, например в Норильске, по р. Хете, зимние вещи складывались в более надежные лабазы или амбары, хорошо предохраняющие от грызунов и хищников, главным образом от россомах.

Нёкю (лабаз) представлял собою настил из жердей, установленный на двух столбах из срубленных наполовину стволов растущих лиственниц.

Рис. 1. Грузовая нарта с зимними вещами. (Фот. П. Б. Слепцова).

На настиле был устроен двухскатный шалаш из лиственничной коры. Досчатые круги на столбах, на некотором расстоянии от земли, препят-

Рис. 2. Лабаз для хранения зимних вещей.

ствовали мышам пробраться вверх. Поднимались на лабаз по примитивной лестнице в виде жерди с зарубками (рис. 2).

Консок, или *ампа̄р* (амбар), был постройкой более усовершенствованного типа и представлял собой сруб на низких сваях с плоской крышей (рис. 3).

Лабазы и амбары не запирались, в них хранились совместно вещи нескольких хозяйств. В районе Норильска, для того, чтобы положить свои вещи в чужой амбар или лабаз, не требовалось разрешения его владельца. Дальше на восток нужно было обязательно заручиться согласием хозяина амбара или лабаза, которое давалось только при наличии свободного места. Нарушение этого обычая допускалось только в том случае, когда хозяина нельзя было найти ввиду дальней его отлучки. При этом положивший вещи при встрече с хозяином должен был поставить его в известность.

Распорядок летнего кочевого дня отличался однообразием. После утреннего чая мужчины пригоняли стада и начинали ловить оленей, в случае недостатка мужчин в этом принимали участие женщины. Остальные женщины разбирали в это время чум, укладывали вещи, седлали и навьючивали пойманных оленей. В результате долголетней практики кочеваний у долган выработалось уменье сделать каждую вещь домашнего обихода удобной, хорошо приспособленной к кочевому быту. Сборы

Рис. 3. Амбар для хранения зимних вещей.
(Фот. П. Б. Слепцова).

в дорогу не отнимали поэтому много времени. Вьюки состояли из пары *матанга* — меховых сум из камусов оленя. Каждая из них имела сбоку по паре ровдужных вязок, которыми они привязывались одна к другой для перекидывания через седло. Длинные предметы, например вешала для котлов (рис. 4, *а*), железные крюки для извлечения вареного мяса из котла, перевозились в узких и длинных кожаных сумках, привязываемых ременными вязками сбоку седла, поверх вьюка (рис. 4, *б*). Запас лепешек из муки перевозился в *капчу* — особых маленьких сумочках, из камусов телят (рис. 4, *в*). Чайная посуда и другие хрупкие вещи возились, во избежание поломки, в *мас матанга* — деревянных вьючных коробах с выпуклыми боковыми стенками, досчатыми крышками на ременных петлях вместо шарниров и с ременными завязками, заменяющими запоры (рис. 4, *г*). Каждая из покрышек чума свертывалась определенным образом, так что получался удобный для перекидывания по обе стороны седла вьюк (рис. 4, *д*). Детские колыбели для удобства перевозки снабжались

по концам ременными петлями. Даже ножки у стола имели специальные полукруглые выемки для пропуска ровдужного пояса, которым стол крепко привязывался поверх седла [1] (рис. 4, *е*). На лезвие топора (рис. 4, *ж*) и наконечник копья (рис. 4, *з*) для предупреждения случайных ранений надевались специальные деревянные футляры. Такие футляры были особенно нужны для наконечников копья, так как у охотника копье заменял длинный посох, употребляемый при верховой езде на олене, и в данном случае наконечник копья служил как бы навершием посоха.

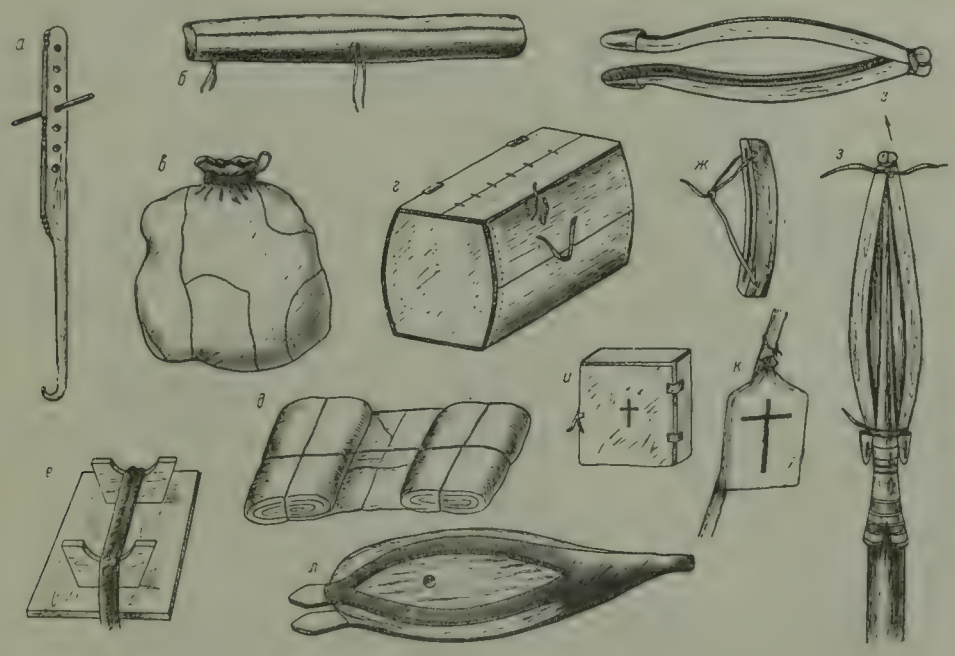

Рис. 4.

а — деревянный крюк для подвешивания котлов и чайников, дл. около 1 м; *б* — мешок для укладывания длинных предметов, дл. 1 м; *в* — мешок из телячьих камусов для хранения лепешек, дл. 45—50 см; *г* — деревянный вьючный ящик для перевозки посуды, дл. ок. $^3/_4$ м; *д* — сгернутый для перевозки юк; *е* — перевернутый стол с выемками на ножках для привязывания к седлу; *ж* — деревянный футляр для лезвия топора; *з* — деревянный футляр для наконечника копья; *и* — деревянный ящик для иконы; *к* — сумка для иконы; *л* — мех для раздувания огня, дл. $^1/_2$ м.

Во время кочевания по тундре на каждого оленя навьючивалось по два полена — *дюрюпте*, предназначенных для стружек, необходимых при разжигании сырого тальника: концы поленьев, чтобы не поранить оленя закруглялись.

Летнее передвижение происходило очень медленно, за день делали максимум километров 20, при этом раза два делали остановки для отдыха оленей и приведения в порядок упряжи. Женщины в это время кормили грудью детей. Останавливались на ночлег вечером, часов в 5—6.

---

[1] Часто на одной стороне доски стола нацарапывали изображение креста, что указывало на нижний конец дерева, из которого сделаны доски. Стол при езде ставили только так, чтобы край с изображением креста не был направлен в сторону входа — последнее считалось грехом.

Дети с семилетнего возраста самостоятельно ездили на специально подобранных смирных оленях. Маленьких закутывали в одежду и, усадив в седло, крепко привязывали при помощи *тюрю муос* — длинных пластинок из рога оленя (рис. 5, *а*, *б*). Нередко дети, сидя в таком положении, плакали целыми часами.

Охотники обычно не следовали вместе с караваном, рано утром они уходили или уезжали на охоту, условившись прибыть на стойбище только вечером.

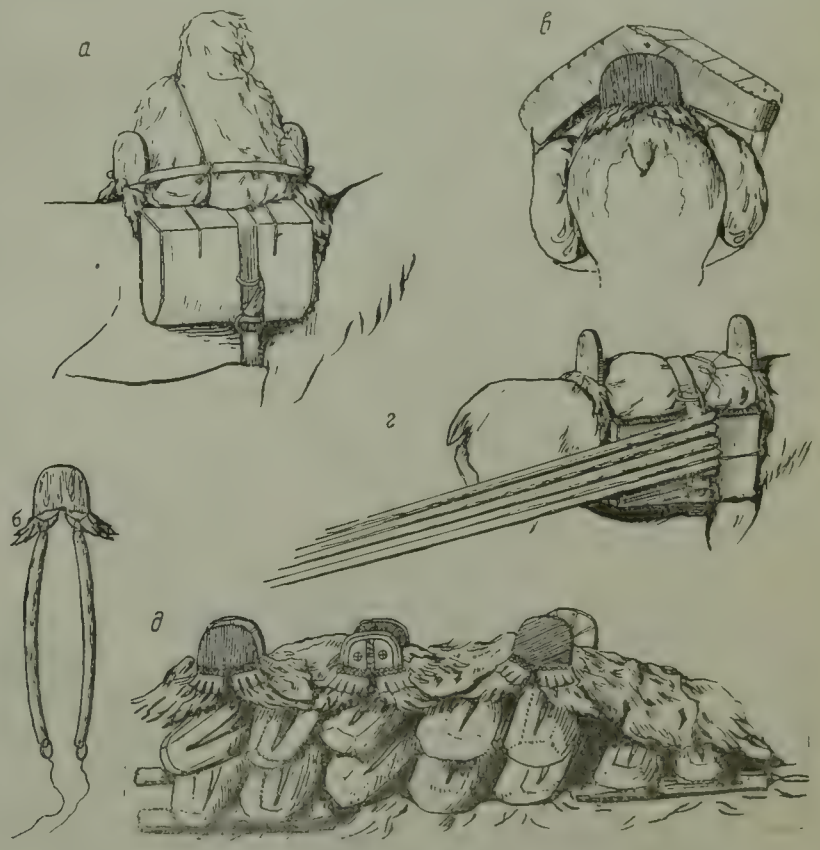

Рис. 5

а — ребенок, привязанный к седлу; *б* — костяные пластинки для привязывания ребенка к седлу; *в* — способ перевозки колыбели; *г* — способ перевозки шестов чума; *д* — способ укладки вьючных сум и седел.

Летние кочевания всегда происходили в строго определенном порядке (рис. 6). Впереди каравана везли на особых нартах челноки-долбленки (рис. 6, *а*). В эти нарты запрягали по три оленя, с правой стороны к ним привязывался четвертый олень в верховой упряжи, с сидящим на нем возницей. Внутрь каждого челнока укладывались охотничьи принадлежности, рыболовные снасти, т. е. предметы, которые не считались «погаными». За челноками следовали домохозяйки, в первую очередь беременные (рис. 6, *б*): им как «нечистым» запрещалось топтать дорогу, по которой

везли *сайтанов*.[1] Каждая домохозяйка вела за собой вереницу навьюченных оленей. Если она имела взрослую дочь, то поручала ей вести

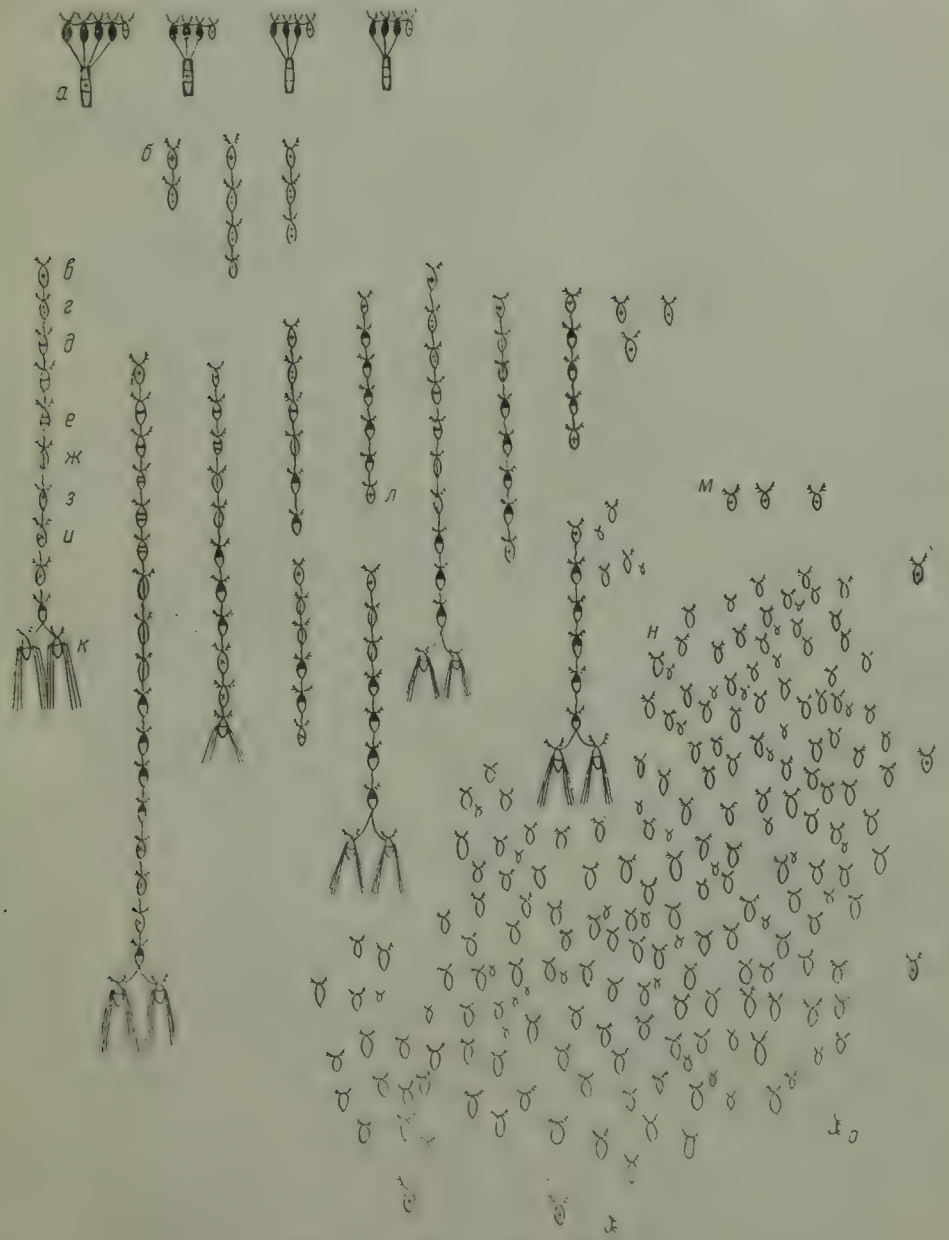

Рис. 6. План летней кочевки.

этих оленей, а сама ехала одна или вела за собой 2—3 оленей, на которых были привязаны маленькие дети. В зависимости от зажиточности хозяй-

[1] *Сайтаны* — семейные святыни в виде антропоморфных и зооморфных изображений.

ства и многосемейности караван навьюченных оленей, соединенных в длинную цепь, достигал 20 животных.

Итак, на первом олене в цепи каравана ехала сама домохозяйка или ее старшая дочь (рис. 6, *в*), на последующих оленях сидели дети (рис. 6, *г*), затем шли олени, навьюченные кухонными принадлежностями (рис. 6, *д*), постелями (рис. 6, *е*), продуктами питания (рис. 6, *жс*, *з*), и, наконец, олени, нагруженные круглыми деревянными коробочками с *сайтанами* (рис. 6, *и*). Их полагалось возить только на оленях белой или пестрой масти, с наголовниками, расшитыми бисером, и с колокольцами или шеркунцами. На этих оленях не имели права ездить женщины. Сзади «сайтаньих» оленей привязывались 1—2 оленя (попарно) с нюками и жердями чумов (рис. 6, *к*). Для перевозки жердей выбирались наиболее смирные, но не ленивые олени, так как они должны были следовать, не отставая от сайтаньего оленя и не натягивая при этом туго повода, иначе они могли стянуть со спины переднего оленя седло с сайтанами и разгневать этим последних. Жерди чума на нижних утолщенных концах снабжались отверстиями для пропускания ремня. Нанизанные на ремень жерди перекидывались по обеим сторонам седла так, что верхние тонкие концы их волочились по земле (рис. 5, *г*). Вследствие этого при кочевках, особенно по каменистым местам, концы жердей быстро стачивались и становились к осени значительно короче.

Если в хозяйстве челноки отсутствовали, то иконы, также как и сайтаны, возили на задних оленях (рис. 6, *л*), в квадратных деревянных коробочках (рис. 4, *и*) или в матерчатых мешочках (рис. 4, *к*). Водили караваны только женщины, если их нехватало, это дело поручали старикам.

Равнинность тундры позволяла караванам итти параллельно, так что караван каждой семьи двигался обязательно одной цепочкой (рис. 7), причем считалось грехом, если кто-либо проходил вдоль между двумя караванами, как бы отделяя их друг от друга.

В жаркие дни, изобилующие оводом и комарами, двое или трое мужчин ехали рядом с женщинами (рис. 6, *м*), чтобы притти к ним на помощь в случае, «если задурят олени».

За караванами несколько пастухов верхом на оленях гнали, пользуясь иногда оленегонными собаками, *дэлэмичэ* —стадо свободных оленей кочевой группы (рис. 6, *н*, *о*). Погонщиками обычно были подростки — юноши и девушки. В старину при летних кочеваниях, как это и теперь еще практикуется у нганасанов, люди, за исключением стариков, старух и малолетних, ходили пешком и возили на оленях только груз. Вызывалось это недостатком оленей. У некоторых семейств их нехватало даже для перевозки вещей. При перекочевках в этом случае приходилось перевозить вещи от стойбища к стойбищу в несколько приемов. Такой способ кочевания имел особое название *прибунгкулур*. В описываемое нами время люди ходили пешком только во время кочевок по горным хребтам и по каменистой тундре для того, чтобы олени не сбивали себе копыта.

Живописную картину представляли летние кочевания долган: разноцветные орнаментированные костюмы, расшитые бисером наголовники оленей на однообразном фоне тундры или серых горных гольцов надолго оставались в памяти, как причудливое яркое пятно, оживляемое звоном медных колокольцов и ширкунцов.

Летние стойбища устраивались вблизи изобильных ягелем пастбищ, на заранее условленных местах, чтобы приехавшие позже охотники могли легко найти их. Прибыв на место, каждая домохозяйка выбирала для

Рис. 7. Летний караван.

чума сухой участок и отмечала место предполагаемого очага *сарын*, втыкая в землю свой олений посох. Делали так, чтобы соседние караваны не проехали случайно по этому месту и не осквернили его; если случалось так, нужно было бы выбирать новое место для чума. Избегали также ставить его на том месте, где уже прежде стоял другой чум: хозяева последнего могли иметь сильных *сайт нов*, которым могло не понравиться, что женщины оскверняют ходьбой место, где они находились.

Чумы на стойбище располагались в строго определенном порядке растянувшись в одну линию, пересекавшую путь предполагаемого кочевания. Так, если в начале кочевания чум на стойбище занимал второе место в линии, то он сохранял его до самой осени. Если в кочевой группе находился шаман, чум его устанавливали на солнечной стороне. Между «солнцем» и чумом шамана женщинам проходить не разрешалось. Двери чумов были направлены в сторону пути следования, причем, особенно при продолжительных стоянках, связанных с облавной охотой на гусей или рыболовством, старались направлять двери в сторону ближайшего озера или реки, чтобы духи-хозяева не обиделись.

По прибытии на стойбище женщины снимали вьюки и отпускали оленей, которые, вместе со свободными оленями, угонялись мужчинами на пастбище, обычно недалеко от чумов. Во время комара и овода, роста трав и грибов назначались пастухи, которые должны были смотреть, чтобы не разбежались олени. Если часть пастбища находилась на мысе, выступающем в большое озеро или реку, то оленей сосредоточивали именно в этой части пастбища; это весьма облегчало пастьбу, так как вода служила естественной преградой для оленей (рис. 8). Если местность изобиловала волками, то для защиты стада, пастухи объезжали или обходили его с горящей палкой в руках. Затем втыкали ее на дороге наклонно, так, чтобы верхний конец ее был направлен в ту сторону, откуда прибыли. В темные осенние ночи пастухи зажигали костры, чтобы отпугивать волков. Если стадо тревожилось, почуяв волка, пастухи поднимали шум, чтобы отогнать его. Для защиты оленей от овода и комаров разводили *самнйт* — дымокуры из ягеля и мха, а для предохранения животных от ожога при пользовании дымокуром устанавливали над ним в виде конуса несколько жердей — *буота*.

Развьючив оленей, женщины устанавливали чум. В него вносили посуду, постельные принадлежности и необходимые продукты питания, остальное хозяйка складывала вокруг чума в нераспакованном виде, в сумах, двумя кучами, в два ряда — один над другим (рис. 5, *д*). Для предохранения нижних сум от сырости подкладывались поленья дюрюпте. Поверх второго ряда сум укладывались седла. Для защиты от дождя кучи покрывали *тэйнэ* и увязывали веревками. Одна куча устраивалась около входа в чум, другая — за ней. Первая — эмэкэчэн (рис. 8, *б*), содержала часто нужные в хозяйстве предметы, и она не увязывалась крепко. Во второй — юнгюр (рис. 8, *в*) — было необходимое во вторую очередь, и она увязывалась более крепко. Так как юнгюр содержала только «чистые предметы», (в нее не помещали, например, «поганого» женского одеяния), то поверх второго ряда сум и седел лежали коробочки с сайтанами. Юнгюр всегда располагали дальше от входа, который считался нечистым: его топтали женщины. Считалось грехом проходить кому-либо между юнгюр и стенками чума. Каждой семье полагалось иметь по одной эмэкэчэн и по одной юнгюр, поэтому, не заходя в чум, по числу куч можно было узнать о количестве семейств, в нем живущих.

В Норильском районе содержимое юнгӯр с более ценными вещами возила сама хозяйка, а эмэкэчэ̄н — ее старшая дочь.

В то время как часть женщин устанавливала и раскладывала вещи, другие отправлялись заготовлять для отопления тальник (рис. 9), который затем рассекали ножом на короткие прутья, допли оленей.

В жаркие дни огонь чаще разводили не в чуме, а на воздухе (рис. 10). Приготовляли костер из веток и дюрюпте, быстро и искусно делали из поленьев «лу́чинки» — стружки для его разжигания. Высекали огнивом огонь из кремня и разжигали костер. Даже при наличии лучинок влаж-

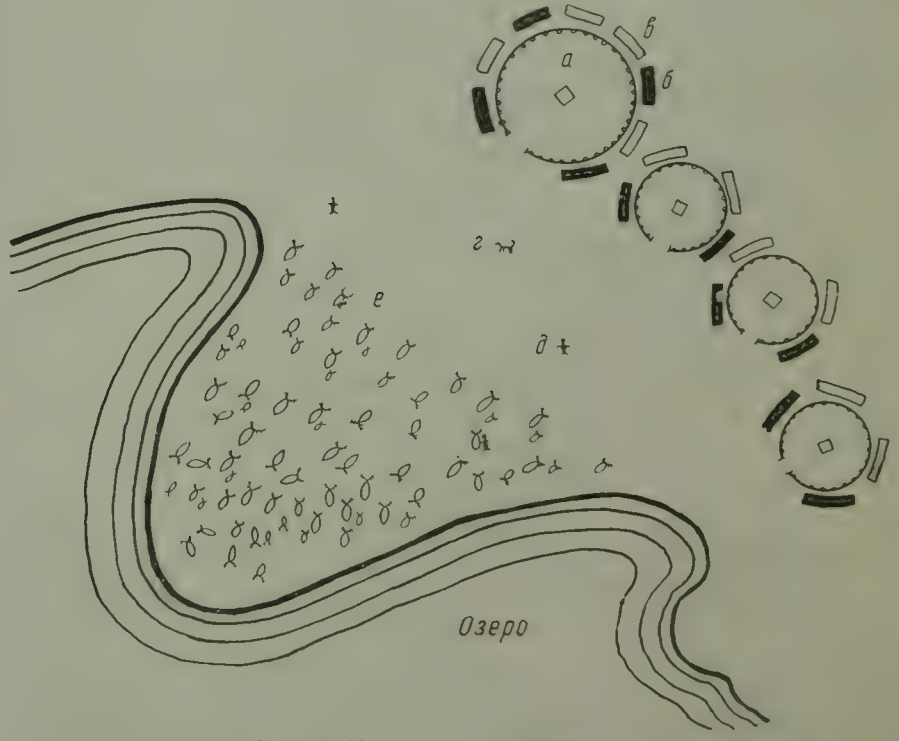

Рис. 8. План летнего стойбища.

а — чумы; *б* — *эмэкэчэ̄н*; *в* — *юнгӯр*; *г* — собака; *д* — пастух; *е* — стадо на мысу озера.

ные ветви разгорались с трудом, и приходилось еще раздувать огонь специальными маленькими мехами (рис. 4, *л*). Когда закипал чайник и были испечены лепешки, семья садилась за вечерний чай (к этому времени нередко возвращались охотники). После чая, в свободное время до ужина, происходившего часов в 10, главы семейств отправлялись в чум старшего и обсуждали распорядок следующего дня. Перед ужином дневные пастухи пригоняли к стойбищу сытых оленей и сдавали их ночным пастухам. Последние в течение ночи несколько раз обходили пешком или объезжали стадо. После ужина ложились спать. Утром раньше всех вставала хозяйка. Она разжигала огонь, кипятила чай, готовила еду и будила членов семьи. При наличии взрослой дочери эти обязанности возлагались на нее. Напившись чаю, мужчины отправлялись на охоту.

Рис. 9. Заготовка топлива. (Фот. П. Б. Слепцова).

Рис. 10. Летний очаг на улице. (Фот. автора).

Если не собирались дневать, пригоняли оленей, женщины убирали чум, навьючивали оленей и отправлялись в путь.

Во время дневок, которые иногда продолжались два-три дня, мужчины отправлялись на охоту на более дальние расстояния, ловили рыбу, в это же время происходила и облавная охота на линяющих гусей; женщины шили и починяли одежду, заготовляли впрок (вялили) мясо добытых диких оленей, гусей и рыбу.

С наступлением осени, примерно в сентябре, долганы начинали отходить к лесотундре, где были зимние вещи и нартяные чумы. По дороге они оставляли ненужные зимою челноки. Прибыв к грузовым нартам, приготовлялись к зиме: мужчины чинили старые нарты и делали новые; женщины чинили покрышки нартяных чумов, приготовляли зимнюю одежду и выполняли другие работы. С первым снегом перебирались из шестовых чумов в нартяные и примерно в конце октября—первой половине ноября выходили на места зимнего обитания на тракте Дудинка—Хатанга.

Зимние караваны, проходя по лесу, были вынуждены растягиваться цепочкой на большое расстояние. Так же как летом, следовали в строго установленном порядке. Впереди ехали беременные женщины на нартах в четверной упряжке для прокладывания дороги остальному каравану. Затем шла нарта также в четверной упряжке, с привязанной сзади четверной, пятерной или восьмерной упряжкой, везущей нартяной чум (рис. 11). Иногда за нартяным чумом следовала двойная упряжка, везущая *болок* — маленький нартяной чумик без окон и печи, служивший кладовкой. Домохозяйки вели караваны из двух-трех грузовых нарт, остальные грузовые поручали везти дочерям. Сайтáнов, как и летом, везли сзади, в обычных грузовых нартах с «чистой» кладью.

Зимою, во время ежедневных перекочевок, когда приходилось торопиться, чтобы скорее достигнуть лесотундры или леса, на остановках для ночевки нартяные чумы и грузовые нарты оставляли в том же порядке, в каком они находились в пути (рис. 16, *XI*). На продолжительных стоянках стойбище располагалось по иному плану. Грузовые нарты устанавливались сразу за нартяным чумом, но не цепочкой, а в один ряд. Нарты с сайтанами устанавливались с левого его края.

В суровую зиму на работах, связанных с кочеванием, разделение труда не соблюдалось так строго, как летом. Мужчины помогали женщинам запрягать и распрягать оленей, приготовлять дрова и лед для питьевой воды и даже, при наличии шестового чума, в плохую погоду помогали устанавливать его. Зимние пастбища находились обычно на некотором расстоянии от стойбища, так что для того, чтобы пригнать оленей приходилось отправляться не пешком, а на так называемых *аку* —оленях, прикармливаемых хлебом и поэтому настолько ручных, что они не уходят со стадом, а остаются всегда на стойбище.

Зима была относительно оседлым периодом жизни долган, потребительские промыслы ограничивались подледным ловом рыбы, имевшим значение в хозяйстве только в некоторых местах. На мужчин падали в это время довольно тяжелые работы, приходившиеся как раз на самые холодные месяцы. Раза три в течение зимы надо было высматривать пасти, расположенные в сотнях километров от стойбищ, в пустынных тундрах, дающих простор сильным метелям, ездить за грузами в Дудинку и т. п.

Рис. 11. Перевозка партяного чума. (Фот. П. Б. Слепцова).

III

У долган бытовало пять типов жилищ: *ураса* — конусообразный шестовой чум, *голомо*, *балтысах* и *балаган* — постоянные постройки с наклонными стенами из вертикально поставленных жердей, и *сырга джие* — партяной чум, заимствованный от русских.

Конусообразный чум, типичный для кочевого населения многих других народов Сибири, у долган был вытеснен как зимнее жилище более удобным партяным чумом. В качестве зимнего жилья он встречался

Рис. 12. Летний шестовой чум. (Фот. автора).

изредка лишь в восточных районах, но продолжал оставаться единственным типом кочевого жилища летом (рис. 12). У зимней урасы, устанавливаемой на более продолжительное время, шесты были массивнее, из более толстых деревьев. При кочевках в лесистой местности они не перевозились, чтобы не занимать оленей, а срубались тут же, на новом стойбище. Количество шестов зимнего чума не ограничивалось определенным числом, ввиду того, что их оставляли на месте, в летнем их бывало меньше, и делали их, чтобы обчлегчить перевозку, из более тонких деревьев, очищенных от коры. На толстом конце каждого шеста было

отверстие для пропуска ремня при перевозке. В летнем чуме помещалось несколько семейств. Каждая семья возила не более десяти шестов, которые при установке чума ставили над жилой площадью собственника. Заботливые хозяйки, чтобы не спутать шестов, отмечали их зарубками — тамгами своих оленей.

Два шеста были основными. На плоском конце одного из них просверливали два или три отверстия (рис. 29, *а*). На конце другого делали выступы, соответствующие толщиной размерам отверстий первого шеста (рис. 29, *б*). Такое устройство давало возможность при установке чума, удлиняя диаметр основания, увеличивать или уменьшать его площадь. Когда эти шесты устанавливали под острым углом, к ним приставляли с боков еще два шеста, и получался как бы остов пирамиды. Эти четыре

Рис. 13. Остов летнего чума.
а — чӣмка; б — икэптин.

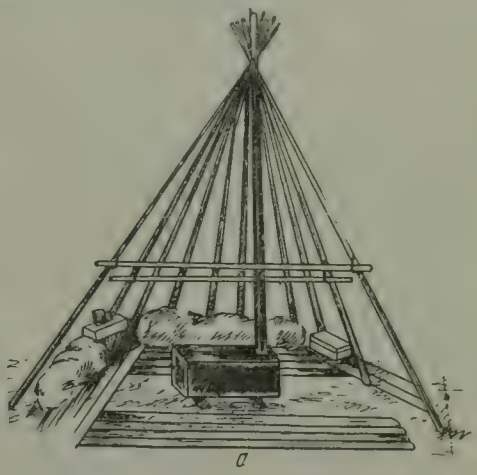

Рис. 14. Остов зимнего чума.
а — йолто (настил из досок).

шеста назывались *суона* и считались местом обитания духов хозяев, охраняющих обитателей чума. Когда умирали хозяева, слышался плач духов. Чтобы не обидеть духов-хозяев, нельзя было на суона делать зарубок ножом. Суона обмазывали кровью диких оленей или окуривали жиром. Шаманы при камлании всегда обращались за помощью к духам-хозяевам суона.

Интересно отметить, что в Норильском районе употребление шеста с отверстием считалось большим грехом, для основы чума здесь брали три обыкновенных шеста, верхние концы которых связывали вместе и устанавливали в виде треноги, к которой приставляли четвертый шест суона. От суона по кругу прибавляли остальные шесты, образующие конусообразный остов чума (рис. 13 и 14).

В середине чума, несколько отступя от центра, устанавливался один шест — *чӣмка* (рис. 13, *а*), почитаемый долганами, как и суона. По обеим сторонам его при помощи ремней или веревок — *анӣптин* — подвешивались горизонтально две палки — *икэптин* (рис. 13, *б*), задние концы их привязывали к двум шестам, находящимся на противоположной стороне от входа. Поперек *икэптин* клали палочки *олдӧн маса*, к ним подвешивали крюки для чайников и котлов.

Остов чума с наружной стороны покрывался *ёльдӯн* — нюками, специальными покрышками из 10—12 оленьих шкур. Зимние нюки шили из шкур с подстриженной шерстью. При покрытии остова чума их всегда клали шерстью наружу. Делалось это из следующих практических соображений: нюки, положенные мездрой наружу, примерзали бы при сильных морозах, становились хрупкими и ломались. Но и нюки, обращенные шерстью наружу, приходилось ежедневно выколачивать палками, выбивать снег, во избежание образования на них ледяной корки. Иногда, для предохранения от промокания, нюки покрывали парусиной, которую веревками — *сипимэк* — привязывали к шестам чума. Зажиточные покрывали зимний чум для большего тепла двумя рядами нюков, нижний ряд нюков обращался шерстью во внутрь чума.

На продолжительных зимних стоянках в лесотундре или в лесу чум ограждали изгородью из поваленных деревьев, чтобы олени не топтали нижнего края (рис. 15). Изгородью из поставленных набок порожних нарт предохраняли нарты с грузами от оленей, которые зимою становятся всеядными и разрывают укладки.

Нюки летнего чума шили из ровдуг и, в отличие от зимних, они состояли из двух отдельных полос — верхней и нижней. Верхнюю — *юнэкэн* — шили обычно из старых негодных кусков ровдуги, так как она, находясь у дымового отверстия, быстро прогорала. Нижнюю, более широкую полосу — *ёльдӯн* — шили из 10—12 шкур. Каждая из этих полос привязывалась к шестам ровдужными вязками — *нэктэ*. По нижнему краю летних нюков пришивали ремешки в виде петель для прикрепления к земле посредством заостренных палочек (рис. 16, *II*, *б*), чтобы снизу не продувало. У каждой палочки было на верхнем, утолщенном конце отверстие для нанизывания на веревку при перевозке. Кроме того, нижние края летних нюков прижимали к земле камнями или дерном, зимних — снеговой завалинкой. И летний и зимний нюки по верхнему краю имели кармашки — *уньӑн* из загнутых и пришитых уголков (рис. 16, *II*, *а*), служившие для всовывания конца длинного шеста при поднимании нюков вверх (рис. 17). На нюках края отверстий от передних ног оленей соединялись швом, причем у верхнего и нижнего концов шва в качестве украшений пришивались ровдужные кисточки (рис. 18).

В Норильском районе у долганки Евдокии Сусловой сохранился уникальный старинный летний нюк с изображениями по верхнему краю солнца, луны, чумов и оленей, нарисованными охрой и черной глиной (графитом?) (рис. 18). Такие нюки в старину встречались нередко и имели охраняющее значение. Они делались по указанию шаманов. В некоторых случаях шаман после камланья над больным ребенком обращался к его родителям: «Вот от этой болезни, где бы упрятать душу ребенка другого места не нашел. Я упрятал его душу в швы сшитого его матерью нюка. Вот я превратил этот нюк страной для него. И вот, подобно этой стране, на которой вы живете, по верхнему краю этих нюков сделайте такие же чумы, как и ваши, сделайте солнце, луну и оленей. Вот все те люди, которые будут жить под этими нюками, будут иметь защиту для своей души, сюда спрячу их души. Заставлю вас сделать нюк с солнцем, луной, чумом и оленем».

Вход летнего чума имел форму треугольника и прикрывался оставленным свободным концом одного из нюков, снабженного по краям ремешками для привязывания к боковой жерди, чтобы он не раскрывался ветром. У зимнего чума края двух передних внутренних нюков привязывались к двум шестам, заменяющим дверные косяки, образуя прямо-

Рис. 15. Зимнее стойбище в лесу. Чум отгорожен изгородью из деревьев и опрокинутыми нартами. (Фот. П. Б. Слепцова).

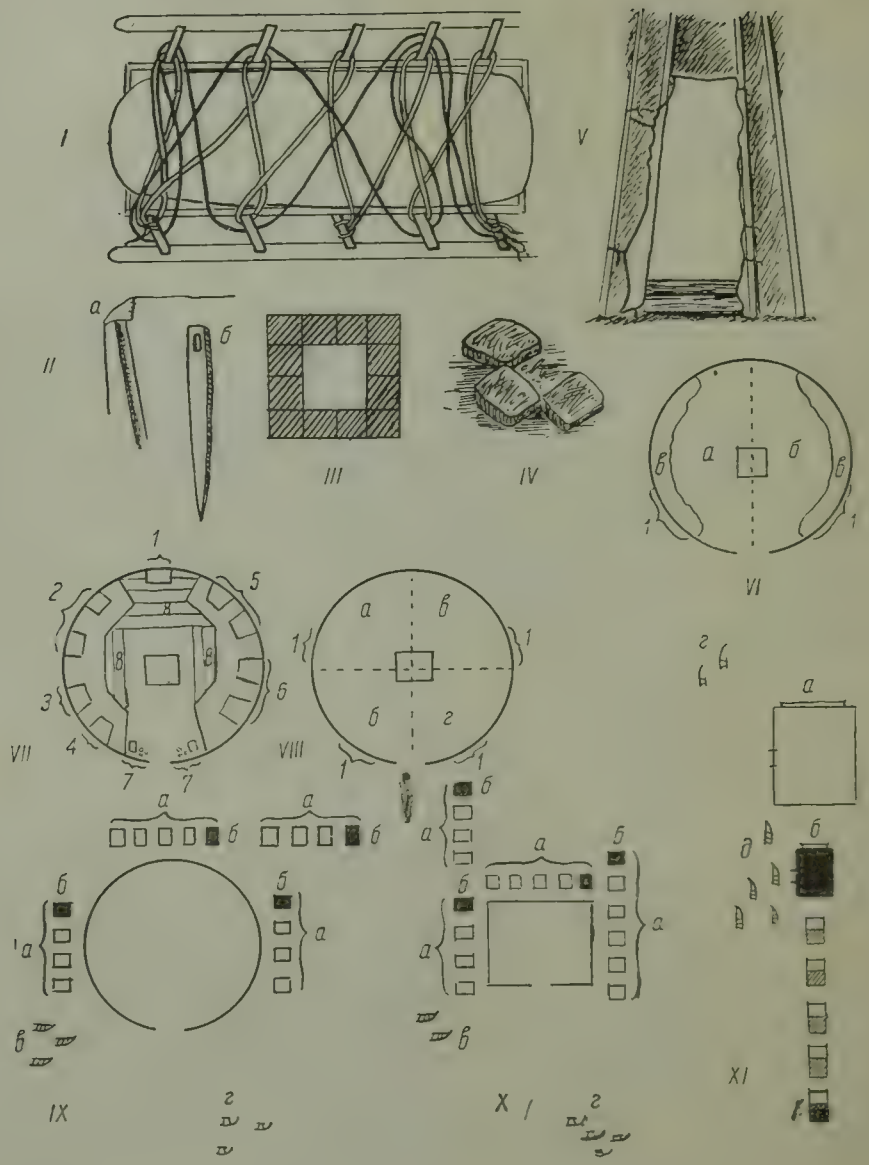

Рис. 16.

I — способ увязки нарты, оставляемой летом в тундре. Аркан нижней увязки показан двойной линией; *II* — загнутый и пришитый в виде кармашка уголок нюка (*а*), колышек для пристегивания к земле нижнего края нюка (*б*); *III* — план прямоугольного очага из кусков дерна; *IV* — очаг из трех квадратных кусков дерна; *V* — входное отверстие зимнего чума; *VI* — план летнего шестового чума для двух семейств (*а*, *б*); *в* — постели, *1* — женское место; *VII* — план зимнего шестового чума; *1* — переднее место с иконами, *2* — место для домохозяев, *3* — место для сына, *4* — место для дочери, *5* — место для гостей, *6* — место для женатого сына, *7* — места для кухонной посуды и продуктов, *8* — досчатый настил; *VIII* — план шестового чума с указанием расположения четырех семейств (*а*, *б*, *в*, *г*), *1* — женские места; *IX* — план зимнего стойбища из шестового чума: *а* — ряды грузовых нарт каждой отдельной обитающей в чуме семьи, *б*— грузовые нарты с сайтанами, *в* — женские ездовые нарты, *г* — мужские ездовые нарты; *X* — план зимнего стойбища из балтысаков или балаганов (условные обознач. см. *IX*); *XI* — план временного зимнего стойбища на нартяного чума: *а* — нартяной чум, *б* — балок, за ним грузовые нарты, *в* — грузовая нарта с сайтанами, *г* — мужские ездовые нарты, *д* — женские ездовые нарты.

угольное входное отверстие, закрывающееся снаружи полой одного наружного нюка (рис. 16, *V*). Два шеста у входа, заменявшие дверные косяки, назывались *иркэ*; их, для расширения входа, располагали на большом расстоянии друг от друга сравнительно с остальными шестами. У входа зимнего чума внизу устраивали из досок порог — *кӯльтир*.

В центре чума располагался очаг — *ачāк*. Летом огонь разводили в углублении прямо на земле, иногда углубления не делали, а обкладывали очаг квадратными кусками дерна в виде прямоугольника (рис. 16, *III*) или наскоро только с трех сторон — тремя квадратными кусками (рис. 16, *IV*), называлось это *иердэ*. В зимнем чуме огонь разводился на листе железа, положенном на поленья, иногда обмазанные глиной во избежание загорания.

Рис. 17. Способ поднятия нюка. (Фот. П. Б. Слепцова).

Очаг представлял «святая святых» долганской семьи. От духа-хозяина огня зависело ее благополучие, отсюда понятно почтительное отношение долган к огню. Хозяйки угождали духу огня, бросая в огонь кусочки жира, мяса и другой пищи. По воззрениям долган, женщина, «осквернившая огонь», наступив на него или перешагнув через него, покрывалась язвами. Относительно мести духа-хозяина огня существовало следующее сказание:

«В старину у одних жителей ребенок играл, сидя задом к огню. На него упал огонек и обжег спину. Увидев это, отец ребенка рассердился, сбросил уголек на землю и несколько раз ткнул ножом в огонь. При этом огонь погас и сколько его ни пытались разжечь, не смогли. Когда кто-либо из этого чума заходил в другой, там тоже потухал огонь. Таким образом у всех людей не стало огня. Люди стали умирать без огня и тогда обратились за помощью к шаману. Дух огня передал через него, что огонь только тогда зажжется, когда виновник убьет свою жену, вынет у нее язык, высушит его и сделает из него трут и над этим трутом станет высекать огонь. Когда поступили по указанию шамана, огонь снова загорелся.»

В старину в стойбище полагалось добывать огонь только одной из почтенных старух; от ее очага другие женщины брали новый огонь и разносили по своим чумам. Огонь из своего чума разрешалось передавать только родичам. В описываемое нами время, молодожены находясь в первый день в собственном чуме, должны были добывать огонь сами, не заимствуя от других.

Над очагом подвешивались деревянные крюки для чайников и котлов. Они бывали двух видов — прямые (рис. 4, *а*) и загнутые в виде буквы s. Сделав крюк, его мазали жиром дикого оленя, приговаривая: «котел, подвешенный на тебе, пусть в продолжение своей жизни с содержимым будет! Будь счастливым крюком». У прямых крюков были отверстия для палок, с помощью которых они подвешивались над очагом. Число этих отверстий было обязательно нечетным — 3, 5, 7 или 9. Делать четные отверстия считалось грехом. Крюк в форме буквы s очень ценился и делали его из березы. На верхнем конце его вырезывалось изображение головы ворона. С помощью этого крюка лечили мальчика, мочившегося в постели. Мальчик, держа крюк между ногами таким образом, что изображение головы ворона приходилось на месте полового органа, должен был, крича по-вороньи *хок, хок*, обойти трижды вокруг очага, по солнцу. Эти s-образные крюки вышли из употребления и мне, к сожалению, не удалось видеть их.

С крюками для подвешивания чайников и котлов связано следующее поверье:

«В старину к одним жителям пришел абāсы — злой дух. Все живущие в чуме спрятались. Тогда абāсы, никого не найдя, обратился к поварешке с вопросом, где спрятались люди. Поварешка ответила: «Мною черпают жир, кормят меня, я ничего не скажу». Абāсы рассердился и растоптал поварешку. После этого он обратился с тем же вопросом к котлу. Котел сказал: «Внутри меня варят мясо и жир. И я не скажу, где спрятались люди». Тогда абāсы обратился к деревянному крюку. Крюк ответил: «Я не буду скрывать, куда спрятались люди. Ковш получает жир, котел — всякую еду, я же ничего не получаю, только горю на огне, и все рассказал.» Этим объяснялось, что хозяйки, сняв чайник или котел, всегда отодвигали крюк в сторону, чтобы он не подвергался действию огня, или заставляли наиболее почтенных старух окуривать крюк жиром дикого оленя.

В зимнем и летнем чуме деление на мужскую и женскую половины было выражено очень резко. Передняя часть, направо и налево от входа — *чуонгāл* (рис. 16, *VIII*, *1*) — считалась женской, задняя часть чума против входа — *кэтэгэрūн* — мужской. При обитании в чуме двух семейств правая сторона от входа занималась одной семьей, левая — другой. Если в чуме проживало четыре семьи, площадь между ними разделялась на четыре части, причем женское место семьи, помещавшейся в задней половине чума, располагалось посредине, за мужским местом семьи, помещавшейся в передней половине чума.

Внутреннее устройство летнего чума несколько отличалось от устройства зимнего. Летний чум характерен более скудным убранством, поскольку подвижная кочевая жизнь не позволяла обосновываться на одном месте. Женская часть чума считалась «нечистой», в ней была посуда, продукты, женские принадлежности, и сюда убирали после еды стол на низких ножках, единственную мебель в чуме. Рядом с женской частью чума укладывалось топливо: летом — тальник, зимою — поленья. Возле стен раскладывали на полу постельные принадлежности, днем их свертывали. Под них подстилались оленьи шкуры для сиденья. На ночь для защиты от комаров привязывались к жердям чума ситцевые пологи (рис. 19). Иногда, тоже для защиты от комаров, закрывали дымовое отверстие на ночь куском паруснны.

Летние чумы, по своей конструкции чрезвычайно легкие, могли при господствующих в тундре сильных ветрах опрокинуться. Поэтому чумы

Рис. 18. Нюк с изображением солнца, луны, чума и оленей.

укрепляли с наветренной стороны туго натянутой веревкой, один конец которой привязывали к верхушкам шестов в месте их соединения, другой к колышку, забитому в землю.

Зимние чумы были более устойчивыми и прочными благодаря массивным шестам. Они были просторнее и не лишены некоторого уюта (рис. 20, 21). Печи из листового железа достаточно отепляли чум, пол был настлан досками — *иолто* или еловыми ветвями. В некоторых зимних чумах расстояние между стенками и печью было настолько широко, что лежанки расстилались не вдоль стен, как в летнем чуме, а перпендикулярно к ним (рис. 16, *VII*). У долган, как и у нганасанов, считалось грехом выходить из чума не с той стороны, с которой вошли. Запреща-

Рис. 19. Ситцевый полог от комаров в летнем шестовом чуме.

лось оставлять шестовой чум без обитателей в продолжение трех дней. В таком чуме нельзя было жить, в нем начинало «чудиться» — поселялись злые духи — *иччилэнэр* (дословно «приобретал хозяев»).

Типы оседлого жилища представлены *голомо* (рис. 22), *балтысах* (рис. 23) и *балаган* (рис. 24).

Остов голомо состоял из четырех толстых жердей, установленных наподобие *суопа* чума. Они также образовывали как бы грани пирамиды, соединяясь попарно концами под острым углом так, что тонкий выступ на конце одной жерди пропускался через отверстие у конца другой. Вверху, в месте соединения основных жердей, оставляли незначительное отверстие, которое обкладывали с четырех сторон горизонтально укрепленными кругляками, отесанными с внутренней стороны, или досками. К ним приставлялись вертикально жерди, образующие наклонные стенки голомо (рис. 29, *г*) для тепла обкладывавшиеся снаружи дерном. Окна у голомо обычно отсутствовали. Дверь делалась из досок или заменялась подвешенной шкурой оленя *джиель*. В середине голомо был очаг — прямоугольный шесток из досок, заполненный глиной. В голомо, как и в шестовом чуме, сидели на полу, поэтому единственной мебелью был и тут стол на низких ножках. Голомо не было большим, так как оно являлось обычно жилищем безоленных бедняков, занимавшихся почти исключительно рыболовством, обитавших поэтому в них зимою и летом.

Балтысак, наоборот, служил сезонным — зимним оседлым жилищем более обеспеченных. Размерами он был не менее 6 м² в основании. По своей конструкции он отличался от голомо только тем, что имел потолок с квадратным отверстием посредине для выхода дыма и низко расположенные, почти на уровне земли, окна (рис. 29, *е*). Стены его снаружи также обкладывали дерном. В старину в балтысаке в самые холодные месяцы жило по несколько семейств, каждое из них располагалось в том же порядке, что и в шестовом чуме. Расположение балтысака и нарт в стойбище показано в плане (рис. 16, *X*).

Рис. 20. Чаепитие на мужской половине зимнего шестового чума. (Фот. П. Б. Слепцова).

Третий тип оседлого зимнего жилища — балаган, был уже более благоустроенным и по своим размерам нередко превосходил балтысак. При постройке его срубали на высоте 1.5—2 м от земли два растущих на некотором промежутке друг от друга дерева. Против них на известном расстоянии вкапывали в землю два бревенчатых столба. На этих столбах укладывались четыре балки, образующие как бы квадратную раму. Посредине рамы клали одно бревно — матицу. Затем из круглых жердей настилался потолок, который, благодаря матице, был покатым. Сверху потолок покрывали землей. Внизу, наподобие фундамента, устраивали сруб высотою в три бревна, на нем устанавливали нижние концы вертикальных жердей стен. Для большей устойчивости верхние бревна сруба снабжались пазами (рис. 29, *з*). Балаган имел три низко расположенных окна, входное отверстие закрывалось шкурой или деревянной дверью, очаг располагался не посредине, а в правом углу от входа, на потолке было отверстие для выхода дыма. Между столбами, почти под самым потолком, были горизонтальные длинные шесты для укрепления спальных пологов. Лежанки, как в голомо и балтысаке, расположены были на земляном полу, вдоль стен. Дерном балаган не обкладывался.

Когда строили голомо, балтысак или балаган, снаружи по обеим сторонам двери оставляли два больших растущих дерева *сэргэ* 'столб'. Если не оказывалось двух деревьев, оставляли одно. На этих деревьях, по представлениям долган, находились души обитателей жилища.

Совершенно особым типом зимнего кочевого жилища долган был *сырга джие* — упомянутый ранее партяной чум, заимствованный у русских, которые ездили к ним в таких чумах. Это был домик на полозьях, с каркасом из тонких реек (рис. 25), обтянутым ситцем и сверху покрыш-

кой, сшитой из оленьих шкур и парусины, который имел застекленные окна, дверь и железную печь-времянку. В зависимости от размеров семьи

Рис. 21. Женское место в зимнем шестовом чуме. (Фот. П. Б. Слепцова).

Рис. 22. Голомо. (Фот. автора).

партяные чумы имели в длину от 3 до 9 и в ширину от 1.5 до 2 м. В больших партяных чумах устраивалась у задней стенки досчатая лежанка, иногда такой ширины, что на ней спали не вдоль, а поперек.

Рис. 23. Балтысак. (Фот. Н. Б. Слепцова).

Рис. 24. Балаган. (Фот. автора).

Над нею, во всю ширину чума, была полка с иконами и разными вещами. Иногда имелся настоящий стол на длинных ножках и даже табурет.

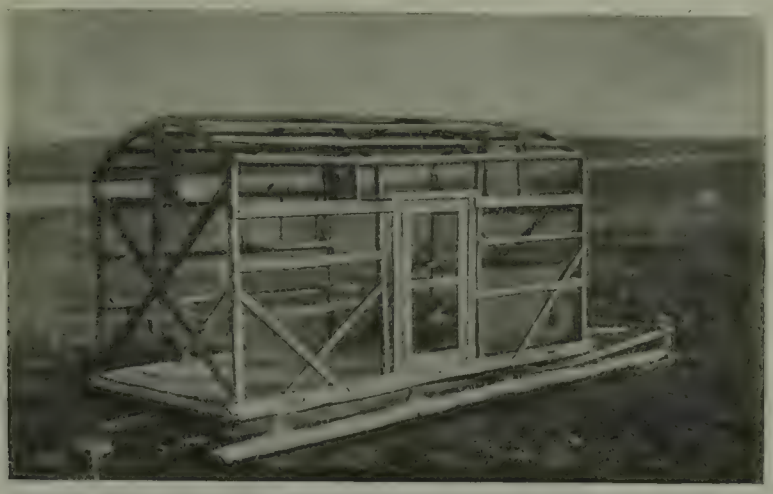

Рис. 25. Остов партяного чума.

В маленьких партяных чумах лежанка отсутствовала, сидели и спали на полу, как и в шестовом чуме. На передней половине у дверей находи-

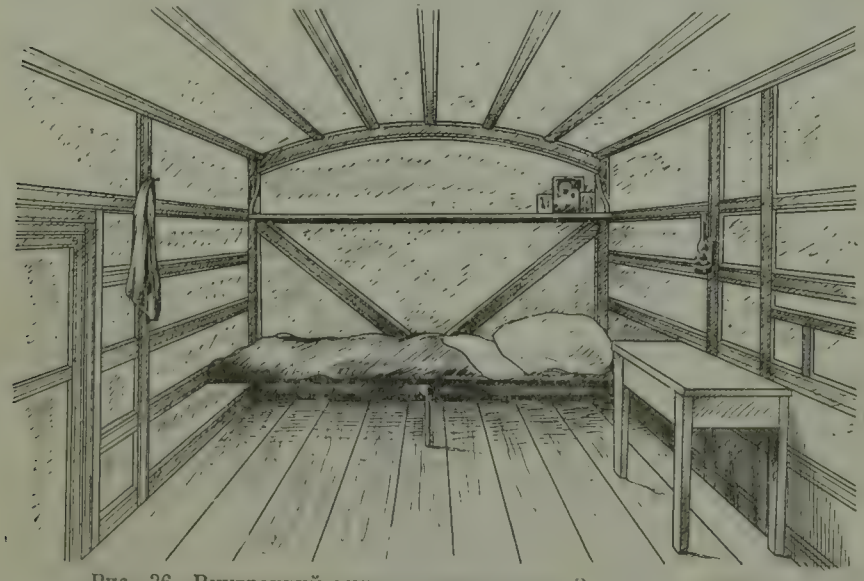

Рис. 26. Внутренний вид партяного чума. Задняя половина.

лась печь, около нее хранились в особом ящике, открытом с боков, дрова на передней стене — окно, под ним стол, наверху полка для посуды и продуктов (рис. 27). На кочевках партяные чумы возились порож-

ними, в них оставляли только маленьких детей, чтобы они не мерзли. У стойбища из партяных чумов был весьма своеобразный вид (рис. 28).

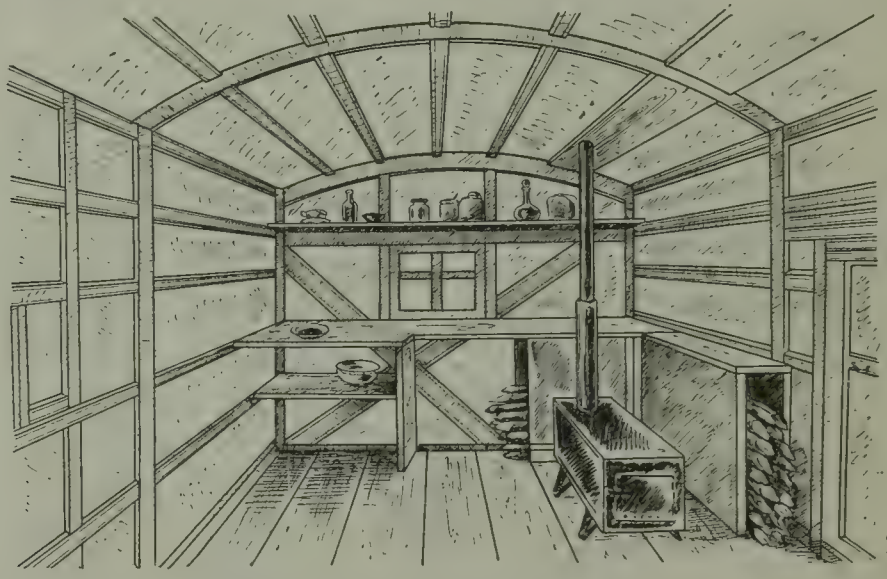

Рис. 27. Внутренний вид партяного чума. Передняя половина.

Партяной чум — замечательное изобретение для Севера. У него имеются громадные преимущества перед шестовым. Установка послед-

Рис. 28. Стойбище из партяных чумов. (Фот. автора).

него, во время сильных морозов, была делом довольно трудным, а партяной чум нужно было только подвезти к месту и распрячь оленей. Дол-

ганы сами не умели делать партяные чумы и покупали их в советских торговых организациях.

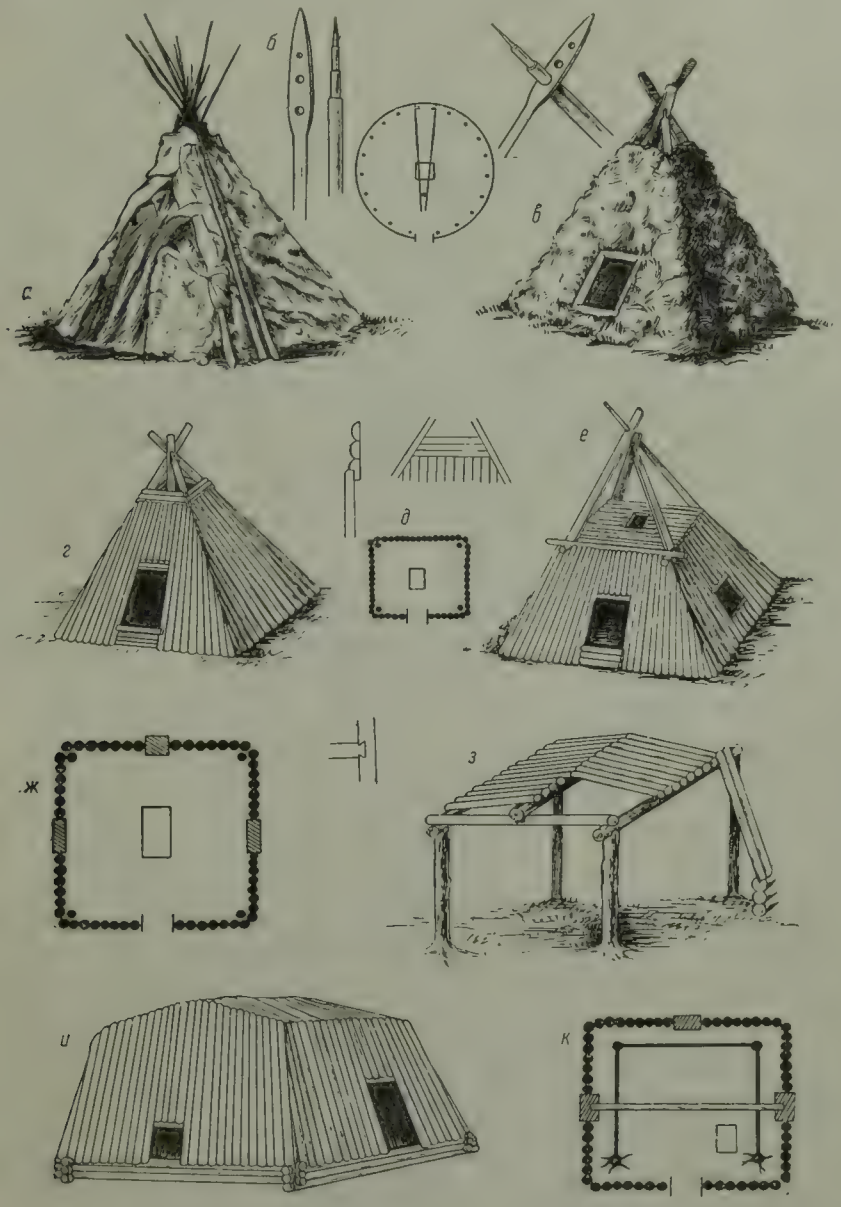

Рис. 29. Таблица эволюции типов жилища у долган.

а — шестовой чум; *б* — основные шесты с отверстиями; *в, г, д*— *голомо*; *е, ж* — *балтысак*; *з, и, к* — *балаган*.

Если, оставляя в стороне партяной чум, сравнить четыре описанных нами типа долганского жилища, можно установить ряд конструктивных

особенностей, дающих возможность проследить развитие основных типов долганского жилища (рис. 29).

Из всего вышеизложенного нетрудно видеть, что в результате смешения эвенков и якутов, хотя победителем вышел якутский язык, в культуре долган сохранились специфические особенности кочевого, столь свойственного эвенкам, охотничье-оленеводческого хозяйства, вплоть до остатков верхового оленеводства.

Долганское хозяйство описываемого времени отличалось прежде всего почти полной зависимостью от естественной среды. Продукция охоты, главным образом на дикого оленя, служила едва ли не единственным источником жизни, обеспечивающим пищу и одежду. Такое положение содействовало длительному сохранению в долганском обществе пережитков общинных отношений в потреблении. Что касается жилищ, то к более древним эвенкийским типам мы можем отнести конусообразный чум, голомо и балтысак. Последний под культурным влиянием якутов, повидимому в XVIII в., видоизменяется в новый тип постройки — балаган, отличающийся от якутского, главным образом, внутренним устройством: отсутствием нар и камелька.

В начале XIX в., вероятно под влиянием русских, наблюдается распространение — в большинстве случаев по станкам — четырехугольных изб, описанных А. Ф. Миддендорфом. В то же время наряду с примитивным лабазом появляются амбары на невысоких сваях.

Л. И. ПОТАНОВ

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК ЗЕМЛЕДЕЛИЯ У АЛТАЙЦЕВ

1. Общие сведения

Земледелие в хозяйстве алтайских племен до революции играло роль подсобную: у северных племен при основном их занятии — охоте, а у южных — при скотоводстве. Оно уходит корнями в глубокую древность и содержит много архаических черт. Приведем некоторые данные о его древности, по археологическим памятникам. В знаменитом I Пазырыкском кургане (V—III вв. до н. э.) были обнаружены зерна ячменя в желудке одного хорошо сохранившегося трупа лошади, захороненной с покойником. И если отсюда следует, что в Восточном Алтае в пазырыкское время подкармливали лошадей ячменем, то едва ли можно сомневаться в том, что ячмень входил в пищу самых ранних кочевников Алтая. Правда, возникает вопрос, был ли этот ячмень местного происхождения, или привозной. Но трудно допустить, чтобы ячмень привозили из степных предгорных районов (где земледелие тогда бесспорно существовало) за многие сотни километров, в условиях полного бездорожья, через трудные горные перевалы, бурные глубокие реки и т. д., а не сеяли на месте. Еще менее вероятно, чтобы ячмень этот привозился вьючным транспортом из Средней Азии, хотя культурная связь с нею Алтая в указанное время не подлежит сомнению. Остается думать, что ячмень сеяли тогда в горах Алтая, как это делали и во все последующие исторические периоды. Это вполне согласуется с более поздними историческими известиями. Во всяком случае, земледелие в VIII в. н. э. процветало по соседству с местообитанием алтайских племен — у енисейских кыргызов, которые сеяли ячмень, просо, пшеницу. Китайская летопись сообщает некоторые данные и о технике кыргызского земледелия, о примитивности этой техники.[1]

Более поздние данные, относящиеся к владычеству на Алтае киданей, или кара-китаев, в X—XI вв., также говорят о наличии земледелия в южном Алтае. В преданиях алтайцев о народе *кытай* последние выступают как земледельцы. С именем кытаев предания связывают остатки некоторых, дошедших до нас довольно обширных и сложных оросительных сооружений, рассчитанных на земледелие. Остатки таких сооружений в виде канав и каналов имеются в долине реки Чуи в Сартымайской степи, в Курайской степи, по реке Ак-туре близ урочища Тётё, по левому берегу Катуни, близ селения Сок-ярык, по правому берегу Катуни от устья Обелю до переправы, в долинах Урсула, Каерлыка, по долинам

[1] Иакинф Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. СПб., 1851.

Улагана, Чулышмана, где древние оросительные каналы сохранили следы каменной выкладки. Кроме того, остатки древних оросительных работ и каналов были обнаружены по р. Аргуту и в Уймонской долине. Указание на земледелие на северных склонах Алтайских гор имеется в китайских источниках монгольского времени.[1]

Судить о времени возникновения земледелия у северных алтайцев пока невозможно за отсутствием соответствующих материалов. Видимо, оно возникло здесь у различных племен и сеоков разновременно и гораздо позднее, чем у южных алтайцев. Исторические предания и легенды, например у шорцев, повествуют о том, что в южной части Горной Шории, в бассейне верхнего течения р. Мрассы земледелие появилось сравнительно недавно у сеоков Кобый и Кызай (или Кызыл-гая). В легенде, записанной нами в верховьях Мрассы, говорится, что предками Кобыйцев были братья Темир Кириш и Кола Кириш, которые обладали чудесной особенностью: у них на пупах росли колосья ячменя и пшеницы. Эти братья научили земледелию не только сородичей, но и кызайцев, т. е. людей из сеока Кызай. В верховьях р. Теи (левый приток Абакана) мы записали у сородичей мрасских Кобыйцев историческое предание, тесно связанное с этой легендой и рисующее родословную сеока Кобый, в котором легендарные данные получают прочное историческое подтверждение. Анализ этих преданий показал, что примитивное мотыжное земледелие существовало в северном Алтае до появления здесь русского населения, по крайней мере уже в XVI в.[2]

Наиболее ранние документальные данные о земледелии северных алтайцев содержатся в русских письменных исторических документах первой четверти XVII в. Они рисуют нам население северной части Горной Шории занимающимся земледелием и кузнечным делом. В документе 1622 г. говорится, что шорцы расчищают лес на горах и сеют пшеницу, ячмень и коноплю.[3] Это земледелие у них не могло быть заимствовано от русского населения, хотя такое предположение напрашивается в связи с тем, что шорцы сеяли не только ячмень, но и пшеницу и коноплю, посевы которых столь характерны именно для русского населения Сибири.

Однако возможность заимствования земледелия от русского населения исключается уже потому, что последнее появляется в среднем течении р. Томи только с 1618 г., когда был основан Кузнецкий острог. Между тем, пшеницу в Западной Сибири, по верхней Оби и по Бии сеяли еще за много веков до нашей эры, а в раннее средневековье, как уже говорилось на основании китайских источников, земледелие с посевами пшеницы и проса процветало в долине Енисея, население которого по крайней мере в кыргызское время было связано с Горной Шорией через перевалы в верховьях Томи и Мрассы. Правда, китайские хроники повествуют нам о далеко не мирном характере этих связей, там говорится, что богатые земледельцы-кыргызы ловят своих данников и заставляют их работать на себя.

Таким образом, часть населения лесных охотничьих племен Саяно-Алтайского нагорья, хотя и невольно, знакомилась с земледелием. Сказанное относится и к шорцам, бывшим данниками киргизских владель-

[1] См. об этом в нашей работе «Очерки по истории алтайцев» (Новосибирск, 1948, стр. 120).

[2] Л. П. Потапов. Опыт датировки шорского предания о происхождении земледелия. Изв. Гос. Географ. общ., 1949, № 4, стр. 411—414.

[3] Сборник кн. Хилкова. СПб., 1879, стр. 191.

цев. Что касается посева конопли, то хорошо известно, что шорские племена с очень древних времен сеяли дикую коноплю (*кäндір*) как техническую культуру, с целью получения волокна для грубого самодельного холста, из которого они шили одежду. Допуская большую древность существования земледелия у отдельных племен и сеоков северных алтайцев, мы можем с уверенностью сказать, что земледелие это и в глубокой древности и позднее было крайне ничтожно по своим размерам и не могло играть существенной роли в первобытной экономике северных алтайских племен. Это обстоятельство можно удостоверить ссылкой на весьма низкую, первобытную технику мотыжного земледелия этих племен, исключающую возможность больших посевов. В то же время следует отметить очень слабое отражение земледелия в их религиозных воззрениях и фольклоре, где, напротив, достаточно широко отражены охота и собирание съедобных диких растений.

Русские письменные документы XVII и XVIII вв. говорят о наличии земледелия у всех северных алтайских племен. Кроме упомянутого документа 1622 г., относительно шорцев имеются и другие. О посевах ячменя по левобережью р. Томи выше г. Кузнецка (Тюлюберская волость) мы узнаем из документов 1696 г., а из документа 1675 г. — о посевах ячменя у кумандинцев по р. Бие. Позднее, когда путешествовал к Телецкому озеру геодезист Шишков, земледелие было зафиксировано у кумандинцев, челканцев и тубаларов, которые, как и шорцы верховьев Кондомы, сеяли ячмень, а землю копали «кирками», т. е. мотыгами.[1] Южные алтайцы Усть-канского района в это время также занимались земледелием и выменивали у северных алтайцев «*абылы*, чем землю копают»[2] (т. е. те же мотыги).

Нет нужды перечислять русские исторические документы, свидетельствующие о земледелии алтайцев. Укажем только, что все эти источники рисуют земледелие алтайцев как земледелие первобытное, земледелие мотыжное. В этой связи нельзя не упомянуть об ошибочном, но довольно распространенном мнении, автором которого является Н. М. Ядринцев. Мы имеем в виду его гипотезу о деградации культуры в Саяно-Алтайском нагорье, вследствие чего первобытное мотыжное земледелие алтайцев признается результатом деградации земледелия степного типа.[3] Позднее эту гипотезу поддержал Н. Козьмин, который утверждал, что в Центральной Азии, в Присаянье и на Алтае со времен Чингис-хана происходил процесс деградации культуры. «Перевес, — пишет он, — получали всюду кочевники и скотоводы. Земледелие забрасывалось, сохраняясь в разных углах Присаянья лишь в виде абыльной разработки земли».[4] Наконец, в работе В. Кашина еще раз воскрешается эта неверная гипотеза, и мотыжное земледелие шорцев объявляется явившимся на смену плужного в результате деградации хозяйства, но уже в связи с царской колонизацией края.[5] Все эти рассуждения о деградации культуры лесных охотничьих племен Саяно-Алтайского нагорья основаны на незнании фактов не только политической истории, но также истории культуры этих племен. Плужного земледелия в лесистых горах Саян

[1] Томские губернские ведомости, 1859, № 1.
[2] Чтения в Обществе истории древностей российских, 1866, кн. 4-я, стр. 72, 73, 85.
[3] Н. М. Ядринцев. Сибирские инородцы. СПб., 1891, стр. 110—145.
[4] Н. Н. Козьмин. Хозяйство и народность. Сибирская живая старина, VII, 1928, стр. 17.
[5] В. Кашин. Крестьянская железоделательная промышленность Кузнецкого края XVII—XVIII веков. Проблемы истории доклассового общества, 1934, № 7.

и Алтая никогда не существовало. Плужное земледелие древних енисейских кыргызов, о котором рассказывает Китайская летопись и на которое принято ссылаться в таких случаях, относится только к Минусинской котловине, с ее широкими плодородными степями. В горной тайге верхнего течения Томи, рек Мрассы и Кондомы до появления русского населения земледелие было мотыжным, каким его и застали русские люди, и как о нем говорится в ранних русских исторических документах. Среди подробного перечня железных изделий шорцев (или «Кузнецких людей»), приведенного в наших письменных исторических документах XVII—XVIII вв., говорится только об абылах, но не о сошниках. Таким образом, гипотеза о деградации земледелия у северных алтайских племен из плужного в мотыжное фактами не подтверждается и остается вольным домыслом соответствующих авторов.[1] На деле же это земледелие является показателем чрезвычайно низкого уровня развития производительных сил у таежных охотничьих племен южной Сибири, где консервации земледелия способствовали не столько природные условия горной тайги, сколько колониальная политика царизма.

Мотыжное земледелие было широко распространено у алтайцев еще в конце XIX и начале XX в., и исчезло лишь в начале 30-х годов под влиянием социалистической реконструкции хозяйства. Мы опишем старинное земледелие преимущественно по собственным наблюдениям, относящимся к 20-м годам нашего века. Сделать это особенно необходимо для того, чтобы более правильно представить масштаб и глубину изменений в этой отрасли хозяйства алтайцев, которые произошли в связи с социалистическим строительством.

2. Техника земледелия

Обработка пашни у северных алтайцев представляла собой исключительно трудную и тяжелую работу, так как производилась в большинстве случаев ручным способом. Такой способ был характерен для горных шорцев, челканцев и тубаларов. У кумандинцев (в начале XX в.), бочатских телеутов и северных степных шорцев вспашка производилась при помощи конной тяги, примитивной сохой. Но у кумандинцев такая техника была новшеством, ибо еще во время путешествия к ним В. Радлова в начале 60-х годов земледелие у кумандинцев было мотыжным. «Все они, — сообщает Радлов, — почти без исключения занимаются земледелием, но обрабатывают свои поля мотыгой».[2] Даже в 1898 г. посетивший кумандинцев Н. Шерр отметил у них применение абыла, хотя уже как редкое явление.[3]

До появления в районе Северного Алтая русского населения в первую половину XVII в. главным и даже единственным земледельческим орудием у всех северных алтайцев была мотыга. Земледельческий процесс начинался в мае. Под пашню обращали маленький участок горного склона, расчищенный от тайги. У шорцев даже выражение «итти на пашню» передавалось словами, означающими буквально «подниматься на пашню» (*кырага шыккан*) настолько характерно было расположение их маленьких пашен на склонах гор. Необычайная трудность расчистки

[1] Первый отпор этой гипотезе дал В. Г. Богораз. См. его работу: Древние переселения народов в северной Евразии и в Америке. Сб. Музея антропологии и этнографии Акад. Наук СССР, т. VI, 1927.

[2] V. Radloff. Aus Sibirien, B. I, стр. 362.

[3] Из поездки к кумандинцам в 1898 г. Алтайский сборник, V, Барнаул, 1903.

тайги при помощи только топора и огня, ручной способ вспашки определяли незначительность, прямо-таки миниатюрность размеров засеваемых участков у северных алтайцев. По тем же причинам они старались использовать всякий сколько-нибудь пригодный для посева участок, хотя бы и удаленный от жилья на большое расстояние. В таких случаях при весенних работах или при работах во время сбора урожая северные алтайцы целыми семьями переселялись на пашни. Каждый расчищенный участок ценился весьма дорого и находился в частном владении хозяйства, обработавшего его. При отсутствии удобрения расчищенная пашня давала урожай 3—4 года, затем истощалась, зарастала сорняками, и нужно было выбирать и очищать новый участок. Эта система земледелия способствовала быстрому уничтожению лесов, особенно у кумандинцев и шорцев, что весьма сокращало районы их охотничьего промысла и, кроме того, отодвигало этот промысел далеко в глубь горных хребтов. Отступание тайги, а вместе с ней и зверя, определило необходимость периодического переселения хотя бы тех же шорцев, которые шли к верховьям таежных и горных рек. Ввиду того, что пашни часто забрасывались, а также и потому, что около улусов было мало удобных мест, пашни шорцев и челканцев обычно были удалены от улусов.

Отправлялись на пашню как только стаивал снег, обычно в начале мая. На пашни, расположенные недалеко, ходили ежедневно всей семьей, с ребятами. Женщины у шорцев и челканцев, привязав при помощи своей верхней одежды маленьких детей за плечами, тащили на плечах абыл и деревянные грабли. Некоторые привязывали за плечами и колыбель ребенка, которую на время работы вешали на ближайшее дерево.

В удаленные пашни перебирались всей семьей, покидая улусы, забирая свой скудный скот и охотничьих собак. Жили весной на пашне около месяца. Шорцы, в зависимости от того, приходилось ли семье жить на пашне или только ходить туда каждый день, строили тот или иной тип жилища около пашни. Так, на близко расположенных пашнях делали просто односкатный навес от ветра или на четырех столбах укрепляли колья и сверху накладывали бересту (летом — сено). Делали и более прочные, глухие балаганы, имеющие вид двухскатной крыши, или четырехскатные, крытые также берестой, придавленной со всех сторон досками и жердями. В более редких случаях в районе пашен ставили обычную срубную юрту с чувалом. У челканцев на отдаленных пашнях ставили обычный охотничий шалаш. Подобное переселение на пашни совершалось также на время прополки и уборки хлеба.

Места для вспашки выбирали по преимуществу на южных склонах гор и в солнечных прогалинах тайги. Отдельные участки тайги, избранные для устройства пашни, выжигали, но нередко леса в Северном Алтае выгорали от разных причин огромными массивами, и на этих горах также устраивали пашни. Каждую весну, как только стает снег и подсохнет земля, траву сжигали, а с нею и мелкие и сухие деревья. Большие деревья оставались и стояли десятками лет, а упавшие годами лежали на пашне и лишь постепенно разрубались и уносились с нее.

Никаких удобрений северные алтайцы не применяли. На вновь распаханной площади сеяли в течение 4 лет подряд. Первый год — пшеницу, следующий год — овес, ячмень и, редко — рожь. Через 4—5 лет пашню забрасывали и она быстро зарастала травой, а распашку переносили в другое место, дальше от жилья. Так поступали, например, в северной части Шории. В более глухих, диких местах (шорцы, челканцы, тубалары) сеяли только ячмень, причем пашня истощалась и забрасы-

валась через 2 года. Заброшенная пашня носила специальное название (*кӧлей коруна*). Упомянем еще о посевах дикой конопли (*кендир*), производившихся повсеместно у шорцев. Такие посевы были раньше в каждой шорской семье, и урожай такой конопли предназначался на переработку в волокно, из которого делали холст, употреблявшийся на одежду. Собирали и семена кендира, но в пищу они шли мало. Из них делали лепешки, а масло не отжимали. Большинство семян шло на посев.

При обработке пашни мотыгой производительность труда была чрезвычайно низкой. Участок земли размером в гектар семья в 2—3 человека вскапывала около месяца. Средний размер такой пашни был раньше в 7—8 загонов, что составляло немногим более 0.5 га, так как русские крестьяне в Сибири до введения метрической системы называли загоном примерно $^1/_{12}$ десятины. Высевали на такую пашню 50—55 кг зерна, преимущественно ячменя, и получали с нее, при хорошем урожае, до 5 ц, а при плохом до 1 ц. Бедняки сеяли по 2—3 загона, следовательно, годовая обеспеченность их зерном от своей пашни даже при высоком урожае составляла всего около 1.5 ц на всю семью. О посевах богачей мы скажем несколько ниже.

Мотыга у северных алтайцев называется *абыл*, хотя у челканцев и некоторых шорцев для нее употребляют еще термин *оол*. Это — железная лопатка круглой или треугольной формы, насаженная на согнутый под углом черен. Как уже указывалось, племена Северного Алтая выделывали абылы сами. Северная часть Саяно-Алтайского нагорья, очевидно, с давних времен была центром производства различных железных предметов быта и вооружения, среди которых производство абыла имело большое значение, по крайней мере в средневековье. Абылы занимали видное место в натуральном обмене алтайских племен еще в первую половину XVIII в. Абыл у алтайских племен был первоначальным земледельческим орудием. Еще два-три века тому назад он был широко распространен во всех районах Северного Алтая. Однако уже к первой четверти нашего века район распространения этого архаического орудия резко сократился под благотворным влиянием русской земледельческой культуры. В первой четверти нашего века, вплоть до революции, абыл применялся у шорцев, челканцев и тубаларов главным образом в специфических природных условиях. Им вскапывали пашню преимущественно в верховьях рек, где долины узки и заросли вековой тайгой, а склоны гор круты и также покрыты лесом. В местностях, где природные условия позволяли применение вспашки плугом или сохой (на лошади), абыл применялся для вспашки в бедняцких хозяйствах, а в середняцких — сохранялся в качестве огородного орудия. Абыл исчезал почти сразу за перевалами из Кузнецкой тайги в Минусинские или Абаканские степи. Единичные экземпляры его можно было встретить еще сразу за перевалами в юго-западной части Хакассии, да и то большей частью в тех шорских семьях, которые являлись выселенцами из Кузнецкой тайги, переселившимися сюда в начале XX в. Абыл можно было встретить кое-где в лесных районах у так называемых сагайцев, т. е. абаканских шорцев, более ранних выходцев из Кузнецкой тайги, да еще у бельтиров. Дальше в самих Абаканских и Минусинских степях абыл встречался только при археологических раскопках. Однако еще в начале XIX в. Гр. Спасский отмечал существование этого орудия в верховьях Енисея, а к концу XIX в. Ядринцев — для «минусинских татар» и «сойотов» (т. е. тувинцев).

Социалистическое переустройство хозяйства северных алтайцев, начавшееся с большой энергией с момента объединения их в коллектив-

ные хозяйства, совершенно вытеснило абыл из состава бытующих земледельческих орудий. Теперь все труднее и труднее найти абыл хотя бы в качестве огородного орудия даже в упомянутых таежных районах, где по условиям местности нельзя применить конный плуг или трактор. В этих районах теперь нет нужды производить посевы. Проще и выгоднее, как это делают многие шорские, челканские или тубаларские колхозы, завозить сюда хлеб, а производственную деятельность населения направить в другие, более рентабельные в этих условиях отрасли хозяйства. Абыл превратился здесь в музейную редкость, просуществовав многие столетия.

В условиях слабого развития производительных сил у племен Северного Алтая абыл сыграл в свое время большую роль и долго был важнейшим орудием производства. Важность абыла в хозяйстве шорца выразилась в запрещении брать его за долг из имущества должника (по решению родового суда). Абыл являлся необходимой принадлежностью приданого каждой девушки (в верховьях реки Мрассы) и передавался по наследству по женской линии. Последнее обстоятельство говорит о возникновении и длительном существовании мотыжного земледелия на основе женского труда.

Древность абыла в качестве земледельческого орудия может быть аргументирована, кроме археологических памятников и письменных источников, и другими материалами. Она находит подтверждение в названиях месяцев у шорцев, в религиозных воззрениях северных алтайцев. Месяц май у шорцев носит название *кра щабын аjы*, букв. 'месяц битья пашни', наряду с другим — *кра сӱрӓргӓ аjы*, букв. 'месяц волочения пашни' от *сӱр* 'тянуть', 'волочить'. Названия эти отражают последовательность в смене способов обработки пашни — «битья» абылом и «волочения» сохой. Вместе с этим в ряде районов местообитания шорцев, в частности в бассейне Кондомы (улус Качы-бай и др.), нам приходилось слышать, что названия ряда месяцев, отражающих и ныне хозяйственное значение земледелия в жизни шорцев, в более отдаленном прошлом были иными. Эти названия уже исчезли из памяти населения. И только местами нам удалось восстановить более раннее название для месяца мая, который именовался *мес аjы*, т. е. месяц растения кандыка, точнее — месяц собирания кандыка.

В религиозных воззрениях, весьма консервативных и древних, абыл фигурирует в качестве женского орудия. У шорцев шаман, провожая душу умершей старухи в загробный мир, совершал камлание с абылом в руках, в то время как при проводах души старика он держал в руках топор. У челканцев еще в XIX в., когда покойников хоронили на деревьях завернутыми в бересту, рядом, под деревом, на котором была похоронена женщина, клали абыл и корнекопалку (*озуп*). Через три года их брали обратно и снова пускали в хозяйство. В одном из устных произведений, опубликованном в Аносском сборнике, рисуется картина подземного мира, где 'стоит черный пень. Около пня есть абыл — мотыга: если какой женщине умереть, то эта мотыга лежит на земле, а если жить, то эта мотыга лежит на пне'.[1]

В районах тесного и непосредственного общения северных алтайцев с русским крестьянством, в особенности там, где русское и алтайское население жило вперемежку, абыл был заменен сохой и кое-где плугом. Это относится главным образом к низовьям рек Северного Алтая, где

[1] Аносский сборник, стр. 55.

долины шире и безлесны, а население экономически было более зажиточно и разводило рабочий скот. Сюда нужно отнести бочатских телеутов, горных шорцев, степных и населяющих северную часть Горной Шории (низовья Мрассы, Кондомы), нижних и верхних кумандинцев, челканцев долины р. Лебеди и низовий р. Байгола, тубаларов среднего и нижнего течения р. Иши, р. Сары-кокши и левобережья среднего течения Бии. Процесс замены абыла примитивной сохой происходил на протяжении прошлого и начала нынешнего веков. У горных шорцев степных и северной части страны соха с железным лемехом или отвалом носила название *салда* или *сала*. Ее русское происхождение отразилось в названии отдельных частей: *отпалкэ* 'отвал', *стрелкэ*, *углаба* 'оглобля' и др. У тубаларов местами встречался более первобытный тип сохи, можно сказать ее прообраз, под названием *андазын*, более характерный для Восточного и Южного Алтая. Андазын представлял собой изогнутый корень дерева, острый конец которого был предназначен для разрыхления почвы и снабжен железным наконечником или просто набитой на дерево железной пластинкой. По существу же этот андазын очень походит на укрупненную и несколько видоизмененную мотыгу, приспособленную для волочения ее при вспашке тягловой силой животного, и весьма напоминает тувинское архаическое пахотное орудие, также именуемое андазыном, которое состоит из железной лопатки, укрепленной на кривой палке. К этой палке привязывалась веревка, которая другим концом укреплялась на седле запряженного быка. В то время как один из пашущих держал такой «плуг», упирая в землю, другой вел быка. Совершенно так же привязывали к седлу лошади андазын и тубалары.

В зажиточных хозяйствах северных алтайцев употреблялся железный плуг фабричного производства, который использовался ими при обработке не только своей земли, но и земли соплеменников на различных кабальных условиях.

Сеяли зерно разбрасыванием. Шорский глагол «сеять» буквально означает «бросать семя» *урен саларга*. Заборанивали граблями, абылом, суком или ветвями сухого дерева. Последний прием очень долго сохранялся у тубаларов, у которых даже не было специального названия для бороны. Дерево, которым боронили, они называли просто *агаш*, т. е. дерево. Боронение ручными деревянными граблями производилось преимущественно у шорцев при мотыжном типе земледелия. Иногда они, как и челканцы, производили посев на старой пашне без предварительного вскапывания, разбрасывая зерна и заборанивая их абылом. У шорцев, кумандинцев, да и у других северных алтайцев, обрабатывавших пашню конной сохой, применялась деревянная борона — *тарбаш*, а в зажиточных хозяйствах — борона с железными зубьями. По окончании посева многие из шорцев из оставшихся от посева семян ячменя выкуривали вино — самогонку — и распивали его на пашне с благопожеланием урожая, угощая, путем кропления, «духов-хозяев» ближних гор и тайги. Этот обряд называли *уран курен* 'семя-червь', так как он имел назначение таким образом сохранить хлеб от поедания червем. Об этом обряде нам рассказывали и абаканские шорцы.

После посева заботы северных алтайцев об урожае заканчивались до его уборки, и только на миниатюрных пашнях, вскопанных мотыгой, женщины, дети и старики нередко занимались прополкой, выдергивая сорную траву руками.

Уборка хлеба начиналась в августе. Приемы и способы ее также были насыщены архаическими элементами. У шорцев, челканцев, тубаларов

даже в недавнем прошлом (начало 20-х годов нашего века) можно было наблюдать вместо жатвы выдергивание руками колосьев с корнем. Выдернутые колосья очищали от земли, складывали в маленькие пучки вместо снопов и перевязывали. Корни колосьев обрубали топором и пучки вешали попарно на длинные жерди, укрепленные на козлах, колосьями вниз, для просушки на солнце. Наряду с выдергиванием существовала и жатва, причем более ранней ступенью ее следует считать употребление вместо серпа — ножа, сначала обыкновенного, потом более специального, под названием *оргуж* (тубалары). Вместе с этим, в большинстве случаев при жатве употреблялся русский серп *сäрип*, который получил распространение в конце XIX в. Работали серпом северные алтайцы гораздо медленнее, чем русские крестьяне. Шорцы, которых мы наблюдали во время жатвы в 1927 г. (в среднем течении Кондомы), захватывали рукой небольшие пучки колосьев и отрезали серпом тремя-четырьмя движениями. Отрезав, серп клали на землю. Брали пучок за середину, вытряхивали срезанную вместе с хлебом траву и солому без колосьев: ту траву, которая не выпадала, выбирали руками, затем выравнивали снопик. С хлебом обращались чрезвычайно бережно: подбирали каждый упавший колос. Дети все время бродили по пашне и подбирали колосья в берестяные коробушки. Сохли снопы на жердях около месяца. При этом терялась значительная часть урожая. Ветер, часто ронявший жерди со снопами, и дождь способствовали осыпанию зерен.

Особенности описанных приемов жатвы отразились в терминологии шорцев, кумандинцев, частично тубаларов и челканцев. Для обозначения жатвы шорцы применяют два выражения: *аш käзäргä* и *аш ораргa*. Первый в смысле резания стеблей «хлеб резать», второй, более редкий и древний, в смысле «вырывать хлеб». То же самое наблюдаем и в названии месяцев. Жители нижнего течения Кондомы называют август *аш käсäн аjы* ‘месяц срезывания хлеба’. Такой же смысл имеет название августа у родов Шор и Челей — *кракäскін аjы* ‘месяц срубания хлеба’. У родов Калар, Кызыл-гая и других сохранилось более древнее название августа *орак аjы* ‘месяц выдергивания’ (хлеба).

Молотьбу производили, когда хлеб достаточно просох. В технике молотьбы также сохранялись наиболее архаические приемы. Снопы сначала обжигали на огне. Делали это днем и ночью, в тихую погоду, на специально расчищенных площадках. Землю для тока — *jртjн* — не только расчищали, но и утрамбовывали колотушками. На краю такого маленького тока разводили костер. Взяв в руки снопик, совали его колосьями в огонь и, как только сноп вспыхивал, трясли его над гумном. При этой операции обгорали и отваливались только одни колоски, падавшие на гумно. Солому с обожженного снопа бросали в костер или в сторону. При обжигании колосьев работавшие покрывались толстым слоем копоти, как в этом мы убедились лично, наблюдая такую молотьбу в 1927 г. у южных шорцев. Обжигание хлеба производили в конце XIX в. и кумандинцы. Обожженные колосья обмолачивали на этом же гумне при помощи коротких деревянных палок, утолщенных на конце. Они носили название *топак* (у шорцев) или *токпак* (у тубаларов) и иногда представляли собой кусок ствола дерева с суком или корнем, которые служили рукояткой. Производительность труда при таком способе молотьбы была низкой. Один человек мог обмолотить в течение суток урожай менее чем с 0.1 гектара. У кумандинцев такие цепы употреблялись наряду с цепами русского типа.

Этот древнейший прием молотьбы при помощи обжигания нашел отражение в хозяйственном названии месяцев — в одних местах сентября, в других — октября (как у шорцев, так и у челканцев и тубаларов — *өртен аjы, үртүн аj* и т. п.).

Однако эти приемы молотьбы чаще применялись в районах мотыжного земледелия. Там, где земледелие было плужным, молотили хлеб по русскому крестьянскому способу цепами, лошадьми и редко — обжиганием. Ручные молотилки были крайне редки даже в богатых хозяйствах.

Веяние (по-шорски *саргарта*) производили при помощи ручных лотков (с невысокими краями), сделанных из дерева или бересты *саргаш, äскін*. Длина такого лотка составляет 50—60 см, а ширина около 40 см. Края имеются только с трех сторон. Четвертая сторона плоская. Дно в деревянных веяльницах у тубаларов прикрепляется к краям деревянными гвоздями или кожаными ремешками. Веяли на них не только зерно, но и кедровый орех. Подбрасывая зерна на ручной веяльнице — лотке или коробушке, взрослый работник с трудом мог провеять в день около 1.5 ц зерна. Веяние хлеба на гумне подбрасыванием зерна деревянными лопатами практиковали только хозяйства, посевы которых составляли около гектара. Веялки-машины, обслуживаемые ручным трудом, были редкостью даже в богатых хозяйствах.

Обмолоченный и провеянный хлеб шорцы засыпали в большие берестяные сосуды (*улан*) цилиндрической формы и оставляли их на деревянных лабазах, построенных на столбах прямо на пашне, прикрыв сверху берестой же. Кумандинцы и тубалары хранили зерно в ямах, выстланных берестой. Богачи держали хлеб в деревянных амбарах, в закромах. Небольшие срубные амбарчики, в которых хранился хлеб и различная хозяйственная утварь, были распространены у кумандинцев, северной части горных шорцев, у степных шорцев и кое-где у тубаларов.

Хранение хлеба на пашне было распространено в горной части Шории. Как правило, шорец никогда не трогал чужого хлеба. Только в случае жестокого голода он отсыпал себе часть чужого зерна и то сообщал об этом владельцу его. Однако, подчеркивал при этом рассказчик, не брали без разрешения хлеб из хранилища богатого человека, боялись баев, да и трудно это было сделать, так как баи хранили свой хлеб у себя в амбарах, в закромах, на пашне не оставляли.

По окончании уборки урожая в улусах устраивалось празднество. Из свежеобмолоченного зерна выкуривали самогонку и распивали ее в течение двух-трех дней. Более состоятельные (у степных и северной части горных шорцев, а также у кумандинцев) устраивали жертвоприношение, сопровождаемое особым эротическим обрядом (у шорцев — *пактыган*, у кумандинцев — *кочаган*).

Заканчивая обзор техники дореволюционного земледелия у северных алтайцев, следует упомянуть вкратце о способах превращения зерна в муку. Существовало три вида прибора для размола зерна. Наиболее древним и примитивным из них следует признать, как это утверждают и сами северные алтайцы, каменную зернотерку *паспак*. Она состоит из двух каменных плиток длиною 45—55 см, шириною 20 -25 см. Зерно насыпается на нижнюю, устанавливаемую неподвижно, и растирается верхней. Производительность труда на такой зернотерке не превышала 2—2.5 кг в день, а работа на ней требовала большого физического напряжения. В настоящее время паспак сохранился в отдельных семьях, где им иногда пользуются для растирания каменной соли.

Самым распространенным видом мельницы у северных алтайцев была ручная круглая каменная мельница *тербен*, которая имелась в каждой семье и изготовлялась самими алтайцами из специального камня. Устройство ее довольно просто. Она состоит из двух жерновов круглой формы, наложенных друг на друга и укрепленных на четырехугольной деревянной подставке, похожей на столик. Диаметр жерновов около 0.5, толщина 6—10 см. Посредине жерновов круглое отверстие, которое позволяет насадить оба жернова на неподвижный стержень. Нижний жернов так же неподвижен, верхний вращается. Зерно сыплют по одной горсти в среднее отверстие жерновов и приводят в движение верхний жернов, вращая его рукой. Для этой цели служит специальная рукоятка. Она представляет собой простую деревянную палку, один конец которой вставляется в специальное углубление, сделанное в верхнем жернове, а другой, верхний конец вставляется в отверстие, сделанное в потолке или крыше того помещения, в котором стоит мельница. Работа на такой мельнице так же тяжела, а результаты ничтожны. В день на ней можно смолоть до 8 кг зерна.

Каменная мельница наиболее распространена у шорцев и кумандинцев и у тубаларов. У последних, как впрочем и у других племен Северного Алтая, мы встречаем еще деревянную *тербен*, сделанную по точному подобию каменной. Жернова ее были несколько массивнее и делались из кедра, а на поверхности их, соприкасающиеся во время работы, набивались железные пластинки, образующие мелкие зубцы. Кроме того, для размельчения зерна существовала еще деревянная ступка с пестом, выдолбленная из обрубка осины или березы, а иногда и кедра. Называется она у тубаларов *соҗо*, у шорцев *сок*.

Работа на описанных ручных мукомольных приборах составляла у алтайцев обязанность женщины. Эти ручные мельницы еще не исчезли из быта северных алтайцев. Их можно встретить и по сей день, но большинство их уже стоит без употребления, и только в тех семьях, где еще делают толкан из поджаренных зерен ячменя, ею пользуются, чтобы смолоть ячмень. Муку для печения хлеба мелют теперь на водяной и реже ветряных мельницах.

Описанная архаическая техника обязывает признать, что мы имеем дело с сохранившимся вплоть до революции первобытным мотыжным земледелием, дошедшим до нас в реликтовых формах. Ограниченность размеров мотыжного земледелия зависела, главным образом, от низкого уровня развития производительных сил у северных алтайцев, от слабой технической базы их хозяйства. Это все не позволяло преодолевать огромные трудности, выдвигаемые на каждом шагу суровой природой Северного Алтая. Отсутствие настоящего железного топора (до общения с русским населением) создавало значительное препятствие для расчистки горной тайги под возделываемые участки. Ручная обработка поля при коротком посевном периоде также сильно затрудняла расширение посевной площади. Поэтому поля тех же шорцев, например, только и могли «величиною сравняться с знатными огородами», как в свое время выразился по их адресу Георги. Следует подчеркнуть, что мотыжное земледелие сохранялось в богатых хозяйствах и в Южной Шории, кое-где у челканцев, а в конце XIX в. и у кумандинцев. В таких байских хозяйствах на основе этой древнейшей техники земледелия так же эксплуатировался труд соплеменников, как и в тех хозяйствах баев, где земледелие носило плужный характер. Об этом будет сказано в следующем разделе статьи, здесь же обратим внимание на то, что большин-

ство байских хозяйств у северных алтайцев, занимавшихся земледелием, вело его на основе русской крестьянской техники, часто кулацкого типа, при которой железный плуг и веялка фабричного производства сочетались с деревянной бороной, обмолачиванием цепами и т. п.

Мы должны еще обратить внимание на прогрессивное влияние техники русского земледелия на первобытное земледелие северных алтайцев. Какой отсталой ни была земледельческая техника в самой массе русских крестьян, с которыми приходилось соприкасаться алтайцам, она все же была несравненно выше алтайского мотыжного земледелия, и переход к ней большинства алтайцев сыграл важную роль в развитии и укреплении их сельского хозяйства. При таком земледелии северный алтаец получил возможность обеспечить себя достаточным количеством высокопитательных продуктов и избавить себя хотя бы от тех хронических голодовок, которые неизменно сопровождали первобытное хозяйство, основанное на охоте, карликовом мотыжном земледелии и собирании дикорастущих растений.

У южных и восточных алтайцев техника земледелия была также архаичной, но несколько более высокой по сравнению с техникой у северных алтайцев. Больше всего первобытное земледелие было распространено в Восточном Алтае среди телесов в бассейне рек Чулышмана, Башкауса, Улагана. Значительное место в конце XIX в. оно занимало и в левобережном районе р. Катуни. Однако здесь первобытные способы были вытеснены более совершенными, заимствованными от русских крестьян.

Прежде чем рассматривать технику земледелия южных алтайцев, мы воспользуемся некоторыми цифровыми данными, полученными Статистико-экономической экспедицией 1897 г., для того чтобы правильно представить роль и значение этой отрасли хозяйства для алтайцев скотоводческих районов.[1]

Алтайцы обследуемых районов, жившие в урочищах, составляли 56.6%, а жившие в селениях — 12.5% всего населения, обитавшего на Алтае, включая русских, казахов и так называемых оседлых «инородцев». Составляя большинство населения, «кочевые» алтайцы засевали только около 21% посевной площади всего населения Алтая, что ясно говорит о сугубо подсобном характере их земледелия. Большинство алтайцев жило не в селениях, а в так называемых урочищах, или «аилах» (алтайский термин). Это значит что большинство их рассеялось мелкими группами, состоящими из нескольких юрт, по долинам речек и ручьев. Каждая группа юрт находилась одна от другой на расстоянии не менее 1.5—2 км, что диктовалось потребностями пастбищного скотоводства. Сплошь и рядом такое урочище растягивалось на 15—20 км, хотя и состояло из двух-трех десятков юрт.

Если обратиться только к алтайцам, то оказывается, что в селениях их жило около 20%, а остальные жили в урочищах, ведя полукочевой образ жизни. И вот из этих-то живущих в урочищах алтайцев совершенно не имели посева 52.8% хозяйств, а среди живущих в селениях — 44.8%. Несмотря на это, земледелие у алтайцев было сосредоточено все-таки в урочищах (за исключением правобережного района р. Катуни), так как большинство алтайцев вообще жило в урочищах. Необходимо иметь в виду и степень распространения земледелия в хозяйстве алтай-

[1] Нужно иметь в виду, что в цифры эти входят также данные о земледелии у тубаларов и челканцев, численность которых была весьма незначительной.

цев в зависимости от районов. Менее всего земледелие было распространено в западной части Алтая (реки Кан, Чарыш, Абай, Коксу), где посевы были только у 9.6% кочевников, проживавших в урочищах, и в восточной части (реки Чулышман, Башкаус, Чуя и Аргут). Зато в районе правобережья Катуни свыше 90% населения урочищ имели посевы, а в Черневом (тубалары, челканцы) — свыше 80%. Значительное распространение земледелия зафиксировано было и в районе левобережья Катуни, где 60% алтайцев, живущих в урочищах, производило посев. Однако посевы алтайцев даже в районах сплошного распространения земледелия были настолько ничтожны, что ни в какой степени не определяли экономики хозяйства. Достаточно сказать, что совершенно не обеспеченных посевом (т. е. сеявших менее 1 десятины) в Правобережном районе было 62.5% хозяйств, в Черневом — 87.0, а в левобережном — 86.8%.[1]

Обращаясь непосредственно к описанию и анализу техники земледелия у южных алтайцев, мы остановимся прежде всего на орудиях для вспашки.[2] Если не принимать пока во внимание русских земледельческих орудий, то нужно упомянуть о двух алтайских пахотных орудиях: абыле и андазыне. Поскольку абыл уже описан нами в части, относящейся к северным алтайцам, и памятуя о том, что абылы южные алтайцы обычно выменивали у северных, мы сосредоточим здесь внимание на андазыне. Заметим только, что исключительно абылом южные алтайцы обрабатывали пашню только в тех случаях, когда они имели дело с сильно каменистой почвой; применяли абыл они и для разрыхления почвы «не царапанной» андазыном, ибо говорить о настоящей вспашке андазыном нельзя, имея в виду результаты работы этого первобытного конного орудия. У телесов Восточного Алтая пашни, возделываемые абылом, находились на склонах гор между пнями срубленного леса. Так было по крайней мере в 60—70-х годах прошлого века, когда телесов посетил миссионер Михаил Чеволков. Телесы говорили ему, что они предпочитали для обработки под пашню именно такие места местам ровным, но обычно каменистым, весьма затрудняющим обработку земли абылом.[3]

Андазын является как бы прототипом сохи. В своей основе он представляет изогнутый вперед (в нижней части) под углом 80—85° толстый (30 см) древесный корень. Высота его от сгиба внизу до маленькой рукоятки вверху — около 1 м. Рукоятка состоит из колышка размером 30—35 см, загнанного в андазын с передней стороны. На верхнем же конце его имеется зарубка для петли аркана или веревки, которой он привязывается к седлу лошади. В нижней части андазына, примерно высотою на одну треть от основания, выдолблено отверстие, через которое пропущено дышло, т. е. толстая палка около 1½ м длиной. Рабочая часть орудия снабжена железным наконечником, который бывает двух родов: либо в виде треугольной пластинки, приколачиваемой к заостренному деревянному носку андазына, либо в виде башмака с узким и длинным носком, насаживаемого на дерево. Запрягали в андазын при помощи аркана, свободные концы которого прикреплялись к седлу лошади. При вспашке андазыном алтайцы работали вдвоем. Один вел лошадь

[1] Все цифры взяты из исследования С. П. Швецова «Горный Алтай и его население» (т. I, вып. 1, Барнаул, 1900, «Кочевники Бийского уезда»).

[2] Кроме собственных наблюдений мы пользовались частично, для описания техники земледелия у южных алтайцев, работой С. П. Швецова «Примитивное земледелие на Алтае» (Зап. Спб. отд. РГО, т. XXVII, Омск, 1900).

[3] М. Чеволков. Памятное завещание. Правосл. благовестник, 1894, № 13.

за повод, другой стоял позади андазына и несколько сбоку, держась одной рукой за рукоятку, а другой рукой опираясь на верхнюю оконечность орудия; направляя его и нагибая его верхушку вперед, он старался получить борозду поглубже. Борозда при этом выходила неправильной, с частыми перерывами, шириною 12—16 см. Чтобы удовлетворительно разрыхлить землю, нужно было по одной и той же борозде пройти несколько раз и пахать не только вдоль, но и поперек, а после этого еще разбить отдельные комья абылом.

На вспаханную землю сеяли семена, разбрасывая их руками и заборанивая. Бороной служила *сала*, представлявшая собой срубленное дерево, концы ветвей которого обрубались. Его привязывали, как андазын, к оседланной лошади, навалпвая камней на его ветви для тяжести. Наряду с сала в низовьях Чулышмана и Башкауса и по побережью Телецкого озера применяли борону с деревянными зубьями, сделанную наподобие граблей.

Жатва производилась русским серпом, но у населения хорошо сохранились воспоминания об уборке урожая обыкновенным ножом и вырывании колосьев руками. При этом жали обычно перезревший хлеб, который сразу же обмолачивался. Но если мешала плохая погода, сжатый хлеб связывали в пучки и сушили на жердях. Вязка снопов и складывание их в суслоны были крайне редки.

Молотьба производилась палками *токпок* на разостланной коже. Каждый пучок обмолачивали отдельно, держа его левой рукой, а правой били по нему палкой. Обмолоченные зерна ссыпали в кожаные сумины (*кап*) или в ямы, выстланные берестой или жгутами сушеной травы, и сверху засыпали землей. Зерно хорошо сохранялось в таких ямах, но подвергалось расхищению различными зверьками-грызунами, особенно мышами.

Как на особенность южноалтайского первобытного земледелия, находившегося на более высокой ступени развития по сравнению с мотыжным земледелием северных алтайцев, нужно указать, кроме применения конного андазына, еще на удобрение пашен и их искусственное орошение. Удобрения применялись главным образом у восточных алтайцев, у телесов. По исследованию С. Швецова, применялось несколько видов удобрения. Наиболее распространенным было удобрение навозом. Заназмление происходило на определенном огороженном участке, на который на ночь пригонялся скот. Такое заназмленное скотом место называлось *чалма* (видимо, от глагола *чалмадап-јат* 'набрасывать'). На следующий год эти участки обрабатывались под пашню и засевались. Чтобы заназмить большой участок хозяин менял два раза в течение лета свое стойбище.

Другой, более эффективный способ удобрения навозом состоял в том, что посев производили на месте зимней стоянки скота, носившей название *ӧтӧк*, букв. 'навоз'. Зимние стоянки переносились гораздо реже (раз в три года) и содержали больше навоза. Поэтому посевы на ӧтӧках давали большой урожай и производились несколько лет подряд. Однако кроме указанных существовала, должно быть, более архаическая форма удобрения, которая в период работы экспедиции Швецова уже выходила из употребления. Речь идет, согласно сведениям Швецова, об удобрении ветками деревьев, по-алтайски *типып*. Мелко нарубленные ветви деревьев разбрасывали на траву участка, предназначенного под посев. Сгнивая вместе с травой, ветви удобряли землю. Если такое удобрение производилось весной, то на следующий год этот участок уже

засевался, а если летом или осенью, — то сеяли через год. Этот способ удобрения был связан с большой затратой труда. Миссионер М. Чевалков отметил другой, вероятно еще более архаический, вариант удобрения пашни ветками у тех же телесов, который был связан лишь с подготовкой целины. Этот способ состоял в том, что в тех местах, которые предполагалось использовать под пашню, года за три до того как обработать землю абылом вырубали густой мелкий лес. За указанный срок срубленный валежник сгнивал, как сгнивала под ним и трава. Сгнивший валежник и трава служили удобрением. При этом способе, как рассказывали телесы, им в значительной степени помогали мыши-землеройки, которые, собираясь в такое место, размягчали землю.[1]

Восстановление плодородия почвы производилось путем отдыха пашни, которую забрасывали на ряд лет. Чаще на месте истощенного участка снова устраивали летнюю или зимнюю стоянку скота. Как ни примитивны были способы удобрения земли у южных алтайцев, они значительно улучшали дело и приносили определенный положительный результат.

Другим своеобразным достижением первобытного алтайского земледелия в южных районах было искусственное орошение посевов, особенно в горных степях. Оросительные каналы современных алтайцев чаще проходили по руслам древней ирригационной сети, и только небольшие канавки — *сувах*, выводившие воду из каналов на пашни, представляли собою продукт самостоятельного развития ирригационной техники алтайцев. Техника эта была отмечена чертами первобытности так же, как и все алтайское земледелие. Канавки были мелкими, неправильной формы; их делали абылами. Такие канавки быстро осыпались, заплывали и требовали постоянной подправки. Если нужно было провести канаву по крутому склону горы, — устраивали различные приспособления в виде желобов, выдолбленных из половины ствола, борты из поваленных деревьев, подсыпанных землей, камнями и т. п. Ширина старого алтайского ирригационного канала (сувах) составляла от 0.5 до 1 м при глубине до 25—30 см, а водоразборных каналов — *суудын, кожоттор* — до 0.25 м при глубине 10—15 см. Такое орошение сохранилось до сего времени, например в окрестностях Чибита и других местах, наряду с новой инженерной оросительной системой, имеющей головное сооружение, хороший магистральный канал и т. п. (Курайская степь, Чеганузун). При настоящей современной оросительной системе у алтайцев подача воды строго регулируется как в смысле срока, так и в отношении количества воды, исходя из площади орошения. Подача воды на поля и луга заканчивается по местным условиям в конце июня.

Отметим как характерную особенность пашен восточных алтайцев — огораживание их. Обнесение изгородью диктовалось необходимостью сохранить посев от потравы скотом. Миниатюрные размеры пашен делали целесообразным огораживание самих пашен вместо устройства обширных поскотин, существовавших в начале XX в. уже во многих районах Горного Алтая.

Остановимся еще на технике обработки зерна. У южных алтайцев не было каменных мельниц с жерновами; зерно размельчали, как и у северных алтайцев, на каменных зернотерках *паспак* и в деревянной ступе *соҕо* при помощи тяжелого и большого деревянного песта *соҕоныҥ балазы*.

---

[1] М. Чевалков, ук. соч., там же.

Что касается состава хлебных культур алтайцев, то он отличался здесь бо́льшим разнообразием, чем у северных алтайцев, где доминировал ячмень. Однако и здесь ячмень был преобладающим в посевах алтайцев, живущих по урочищам. Это видно из нижеследующей таблицы (заимствованной от Швецова), которая дает представление о соотношении посева главных хлебных злаков не только у алтайцев жителей урочищ, но и у жителей селений.

	Посев (в %)		
	Пшеница	Овес	Ячмень
В селениях . .	36.0	17.5	33.1
В урочищах .	12.0	6.4	73.6

Характеристика техники дореволюционного земледелия у южных алтайцев не может быть полной без указания на русские крестьянские земледельческие орудия. Последние, как и способы обработки земли и урожая, проникали к алтайцам путем культурного влияния трудового русского крестьянства и, в первой половине XIX в., частично через русских миссионеров. Алтайская духовная миссия в первый период своей деятельности на Алтае, примерно в течение 3—4 десятков лет, играла некоторую просветительную роль у алтайцев. Миссионеры, хотя и в своих целях, стремились привить им навыки более высоких приемов хозяйствования, приучая к оседлости, к земледелию. Миссионеры покупали и завозили к новокрещенным алтайцам сохи (по 1 сохе на 4 двора), бороны, лично учили алтайцев пахать сохой, собирать урожай и т. д. Однако настоящая роль в этом смысле принадлежала только русским крестьянам, селившимся в Горном Алтае и развивавшим здесь земледелие. Постоянное общение с ними сыграло прогрессивную роль в хозяйстве и быте алтайцев и, в частности, в земледелии. Многие алтайцы, имевшие на это средства, приобретали и пользовались русскими земледельческими орудиями, преимущество которых перед первобытными андазыном или салой было достаточно ясно. Все это, как и в северной части Алтая, привело здесь к распространению русской крестьянской земледельческой техники. При этом в ходу были те же орудия, что и у северных алтайцев. Поскольку мы не затронули этого вопроса выше, коснемся его кратко здесь и укажем прежде всего на тип русской сохи, получившей признание и у алтайцев. Распространено было здесь два типа сибирской сохи: «двойчатка» и «ворона». Первая, более примитивная, встречалась чаще. Отличительной ее особенностью был сошник, состоящий из двух одинаковых частей и деревянный отвал. В меньшей степени была распространена «ворона», т. е. сибирская же «колесуха», но с одним большим сошником, с круто загнутым верхним углом, известная также под названием «одинарец». Редко, но все же иногда встречалась соха-тюменка и легкий железный плуг, доступные только зажиточным или богатым хозяйствам. Вообще нужно сказать, что, по словам стариков алтайцев, главным препятствием к полному вытеснению первобытных алтайских земледельческих орудий более совершенными русскими являлась бедность большинства населения, которому такие орудия были недоступны по цене. Об этом же писал и С. П. Швецов (исследовавший данный вопрос в конце XIX в.), который объяснял это «не столько косностью алтайцев-кочевников, сколько их бедностью и еще слабым развитием у них земледелия вообще: завести соху, стоющую рублей 8—10, по силам далеко не каждому из кочевников-земледельцев, у которых многим, при данных миниатюрных размерах промысла, такая затрата

и в несколько лет не окупится». С. П. Швецов подчеркивал, что именно «бедностью следует объяснить, что нередко алтаец-кочевник, сознавший преимущества русской сохи или плуга, вместо того, чтобы приобрести дорогостоящее орудие, обращается к русскому соседу или к оседлому инородцу, имеющему соху, и нанимает его вспахать и посеять нужное количество земли, за что уплачивает деньгами или личным трудом, продуктами лесных промыслов и проч. Такой именно порядок был наблюдаем в некоторых случаях в с. Чемальском, Верх-Уймоне и проч.».[1]

Следовательно, тяжелое экономическое положение рядовых южных алтайцев было основной причиной, препятствовавшей развитию среди них земледелия на более высокой основе. Но, в свою очередь, главной причиной такого экономического положения рядовых алтайцев являлась, как известно, колониальная политика царизма.[2] Стало быть, в конечном счете, положительное влияние русской народной культуры на алтайцев тормозилось царской колониальной политикой. Однако, даже при наличии этого тормозящего фактора прогрессивное влияние трудового русского крестьянства на развитие земледелия южных алтайцев очевидно. Оно выразилось прежде всего в интенсивном количественном росте его. О последнем мы имеем возможность судить по двум следующим цифрам. Если в 1857 г. под пашнями у кочевников было занято всего 144 десятины, то спустя 40 лет, по данным экспедиции 1897 г., посев алтайцев кочевников составлял 2948.3 десятины, увеличившись, таким образом, в 20 раз.[3] Такой рост земледелия, как бы ни было оно незначительно в абсолютной цифре, нельзя не признать за успех в развитии хозяйства и оседлости алтайцев даже если иметь в виду то, что цифры эти не вполне точны.

Настоящее развитие земледелие у алтайцев — как северных, так и южных — получило только теперь, в социалистическую эпоху. Оно стало играть весьма существенную роль в народном хозяйстве алтайцев. Не вдаваясь в анализ экономики земледелия и в описание социалистической агротехники, отметим только ряд фактов, имеющих важное значение в развитии культуры алтайцев в советский период.

Земледелие у алтайцев теперь исключительно плужное. Мотыжное и андазынное земледелие, с его карликовыми посевами, с его первобытной техникой, совершенно исчезло. Прогресс культуры алтайцев в этом направлении заключается не только в том, что плужное земледелие стало господствующим типом земледелия, а главным образом в том, что эта, более высокая форма заняла важное место в народном хозяйстве алтайцев. У южных алтайцев, например, возросшая за годы существования Горно-Алтайской автономной области посевная площадь исчисляется в настоящее время десятками тысяч гектаров. При этом, современное плужное земледелие алтайцев качественно отлично от старого земледелия, усвоенного от русских крестьян. Благодаря колхозному строю земледелие современных алтайцев основано на высокой технике, на применении системы передовых агротехнических приемов. На смену абылу и первобытным приемам уборки урожая в колхозах алтайцев появились трактор и комбайн. Обычный комбайн в Горном Алтае применяется на весьма ограниченных по размеру площадях в силу рельефа местности, лесистости, каменистости долин и т. п. Более широко вошел теперь в

[1] С. П. Швецов. Примитивное земледелие на Алтае. . ., стр. 24—25.
[2] См. нашу упомянутую выше работу «Очерки по истории алтайцев».
[3] Списки населенных мест Российской империи, X, Томская губерния, стр. XCII; С. П. Швецов. Горный Алтай и его население. . ., стр. 256.

технику земледелия трактор, которым распахивают пригодные для земледелия долины, но и он во многих районах (особенно таежных, с крутыми горными склонами и узкими, заросшими лесом каменистыми долинами) не применим в силу тех же природных условий, либо в силу нерентабельности его при маленьких посевных площадях. Конный плуг играет важную роль в большинстве районов Горного Алтая как наиболее удобное пахотное орудие в указанных специфических природных условиях. Будущее техники земледелия у алтайцев связано с применением особого типа горного комбайна. Из сельскохозяйственных машин у алтайцев, кроме машин простейшего типа, начинает распространяться сложная молотилка, которой предстоит сыграть крупную роль в их земледелии.

Широкое применение сельскохозяйственных машин: плуга, жатки, простой молотилки, и более сложных: трактора, сложной молотилки и комбайна, различных минеральных удобрений, введение соответствующего севооборота и т. п. резко повысили производительность труда алтайцев и подняли урожайность. Сборы урожая таких зерновых культур, как пшеница, овес и ячмень, превышающие сто пудов с гектара, вовсе не редкость в Горном Алтае. Вполне естественно, что южные алтайцы из потребителей хлеба превратились в его производителей. Это относится и к таким животноводческим районам, как Онгудайский и Улаганский, где роль земледелия в животноводческих колхозах достаточно велика. Земледелие получило такое развитие у алтайцев потому, что оно стало социалистическим, что алтайцы объединились в колхозы. Только социалистическое земледелие, с его неограниченными возможностями, могло в такой короткий срок превратить эту отрасль хозяйства у алтайцев из первобытной в передовую современную.

Необходимо отметить еще большое и положительное влияние земледелия как отрасли в сельском хозяйстве наиболее насыщенной высокой современной техникой, на общее повышение культурного уровня алтайцев. Осваивая технику социалистического земледелия, алтаец-колхозник, еще недавно находившийся во власти исключительной темноты и невежества, изучает сложные сельскохозяйственные машины и приемы земледелия. Он не только должен управлять машиной, но и изучать ее детали, их назначение, уметь собрать и разобрать их, пустить в ход и остановить машину, он обогащает свой ум множеством новых понятий и связей, обогащает свой язык новыми словами. Все это, наряду со всеми другими факторами социалистической культуры, революционизирует его мышление и сознание, забитое в прошлом различными ложными представлениями как о природе в целом, так и об отдельных вещах и явлениях. Алтаец-колхозник знает теперь научные, действительные методы борьбы с тем же червем, поедающим хлеб, и уж больше не пытается защитить от него свой урожай, как прежде, религиозными приемами. Упомянутый выше обряд *урăн курт*, например, теперь с трудом можно восстановить только по памяти старшего поколения. Нынче такие воспоминания вызывают смех у тех самых людей, которые сравнительно в недавнем прошлом придерживались этих обрядов.

3. Формы труда и собственности

Труд алтайцев в земледелии, в отличие от охоты, имел исключительно индивидуальный характер. Только у горных шорцев нам пришлось встретиться с отдельными фактами и указаниями (со слов стариков) о существовании еще в прошлом веке коллективной формы земледельче-

ского труда. Прежде всего в этой связи сошлемся на коллективную работу по уборке урожая у охотничьих объединений во время осенней охоты на козуль.[1] Напомним, что объединившиеся для промысла козуль охотники совместно убирали урожай друг у друга. В этой работе принимали участие как сами охотники, не занятые непосредственно в процессе промысла, так и их семьи. Но здесь необходимо подчеркнуть временный характер общинной формы земледельческого труда, причем труда, не охватывающего всего цикла земледельческих работ, а приуроченного только к уборке урожая, совпадающего с сезоном коллективной охоты на козуль.

Кроме того, общинный труд в земледелии шорцев применялся в порядке родственной помощи. Так, например, рассказывали нам, во время весенних работ шорцы того или иного сеока помогали заболевшему сородичу вскопать поле абылом. Это делали как родственники по отцу, так и родственники по матери.[2] В другом месте нам говорили, что жители одного селения в большинстве случаев составляли один *тӧл* и взаимно помогали друг другу работой по посеву и уборке урожая, а также делились и самим урожаем. Тот, у кого прежде всех поспевал ячмень, намолотив его, делился с тем, у кого ячменя не было. У кого ячмень совсем не родился, — тому помогали прокормиться, чем могли. На следующий год этот человек, если ему удавалось поправить свои хозяйственные дела, сам помогал другим. Такая помощь называлась по-шорски *ӧдӱшкӓ*.[3] По словам старика Дмитрия Садучакова из сеока Кызай, землю (по рассказам его деда) раньше обрабатывали сообща отец, его братья, сыновья, племянники. Мужчины расчищали тайгу под пашню, работа была очень трудная, в ней принимали частичное участие и женщины. Остальные земледельческие работы лежали преимущественно на женщинах. При хорошем урожае созревший ячмень делили поровну между всеми, и живущие в отдельных юртах получали свои паи и уносили к себе. Чаще же зерно хранили вместе на пашне, засыпав в большие берестяные сосуды, поставленные на деревянные помосты. Если же урожай был плохой, его не делили, а весь хлеб поступал в распоряжение старшего или отца большой семьи, который периодически выдавал зерно (наподобие пайков).

Вот те немногие материалы, которыми мы располагаем в отношении общинной формы труда в земледелии горных шорцев. Они показывают, что эта форма была, видимо, характерной для земледелия больших семейных, патриархальных общин (в период их расцвета), отличительной особенностью которых было общее ведение хозяйства. В других же случаях коллективный труд в земледелии шорцев имел спорадический характер. В более близкий к ним период, к концу XIX в., как это уже нами установлено,[4] даже в больших патриархальных семьях (*тӧл*), в которых хозяйство велось сообща, общей считалась и продукция охоты, обрабатывали пашни брачные пары и урожай составлял личную собственность этих брачных пар. Урожай в общий имущественный фонд большой семьи не поступал. Следовательно, земледельческий труд в более поздний период развития большой семьи у шорцев, как правило, носил уже индивидуальный характер и способствовал разложению такой семьи и превращению ее в обычную малую семью с индивидуальным хозяйством.

[1] Л. П. Потапов. Очерки по истории Шории. Л., 1936, стр. 127.
[2] Сообщение старика Карастая Арбачакова из улуса Таска, сеок Кызыл-гая.
[3] Сообщение старика (88 лет) Тепчегешева Сафрона из улуса Колзас, сеок Кызыл-шор.
[4] Л. П. Потапов, ук. соч., стр. 178—183.

Итак, основной и единственной формой в земледелии алтайцев являлся индивидуальный труд, не только личный, но и наемный. Последний применялся в зажиточных и богатых хозяйствах. Наемный труд применялся богачами одинаково у северных и южных алтайцев. Формы применения чужого труда, т. е. формы эксплуатации в хозяйстве богачей, были различны, начиная от помочи, отработок и кончая наймом за натуральную или денежную оплату. Наиболее распространенной из них была форма, носившая у шорцев название *орта полуш*, букв. 'равная помощь'. На условиях орта полуш баи-шорцы нанимали бедняков соплеменников или сородичей сеять ячмень. Нанявшийся должен был расчистить пашню, вспахать поле, убрать и обмолотить ячмень, взяв себе половину урожая, а баю, кроме того, возвратить количество ячменя, ушедшее на семена — этот ячмень в раздел не шел.[1] Нетрудно представить, как тяжелы были эти условия для бедняка, принимая во внимание первобытные способы обработки земли. Другой такой формой у шорцев была *пӧбыш* (русск. 'помочь'). Баи часто устраивали *пӧбыш* при расчистке тайги для пашни, вспашке и уборке урожая. Бай делал *тутпаш* (вареные шарики из теста) с мясом или рыбой, ставил вино. На такую помочь собиралось обычно 15—20 человек со своими абылами и 'помогали' баю, т. е. вскапывали ему поле за угощение.

У шорцев сеока Кызыл-гая (р. Пызас) нам сообщили и другие факты. Старик Арбачаков рассказывал: «Раньше у кого не было ячменя для посева, тот шел просить их к человеку побогаче, у кого семена всегда были. За это такому человеку вскапывали абылом пашню. За пуд семян копал два дня».

Наемный труд применялся, как говорилось выше, главным образом за натуральную оплату. Так, в верховьях Мрассы (род Кобый), перед самой революцией, многие зажиточные люди, занимавшиеся мотыжным земледелием, для обеспечения себя ячменем приглашали для обработки пашни абылом неимущих сородичей или бедняков из другого рода. Расчет с ними производили натурой, хлебом. Условия расчета были таковы: за усердную работу платили полпуда (8 кг) ячменя в день.

Описанные формы индивидуального труда были распространены у челканцев, тубаларов, кумандинцев. У челканцев 'помочь' носила название *момыш* и особенно часто применялась при весенней вспашке пашни абылом. За пуд ячменя, взятого для посева, челканец копал своему баю пашню абылом от 2 до 3 дней, а за сито семян — один день. Но у челканцев не было формы, аналогичной шорской *орта полуш*, которая существовала у кумандинцев и тубаларов. У тубаларов и у алтайцев правобережья Катуни эта форма была известна под названием *ортокто*. У последних ортокто применялась баями довольно часто. У бая Токпеша, жившего на устье р. Эдиган, маломощные алтайцы обрабатывали пашню на условиях ортокто своим инвентарем за долю урожая. Токпеш прибегал к следующему способу. Он выставлял свою тягловую силу в том же количестве, какое было у работника. Если алтаец приходил к Токпешу с двумя лошадьми, то и Токпеш давал для пахоты двух своих лошадей. Урожай Токпеш делил по количеству голов скота, участвовавшего в обработке пашни, кроме того забирал себе солому и мякину.

У южных алтайцев, при безраздельном господстве индивидуального труда в земледелии, больше всего был распространен наемный труд с денежной или натуральной оплатой. Это не значит, что здесь не было

[1] Верховья р. Кабырзу и реки Пызас и Колзас.

«помочей» или обработок под видом родственной помощи. Последняя носила название *полыш*. К ней прибегали богачи, заставляя работать на своих пашнях зависимых от них и обязанных им отработкой соплеменников или бедных родственников. Но здесь богачи предпочитали пользоваться более продуктивным наемным трудом, так как площади посевов у них были весьма значительны и исчислялись в гектарах.[1]

Собственность на пахотную землю у алтайцев до революции также существовала в различных формах, в зависимости от уровня общественно-экономического развития отдельных групп северных и южных племен. При этом, опять-таки у шорцев, сохранились воспоминания об общинной родовой собственности на пахотную землю.

По сообщению стариков из сеоков Кызыл-гая, Кобый и других, пахотная земля, точнее — горные склоны и отдельные участки долин, пригодные для обработки под пашню и носившие название *кра салчын чер*, для всего сеока были общими. В каждом сеоке на его родовой территории была пригодная для земледелия земля, которой могли пользоваться все члены данного сеока, ибо она принадлежала всему сеоку. Каждый член сеока мог беспрепятственно расчищать и обрабатывать эту землю абылом. Не пускали только чужеродцев. Если земли, пригодной для земледелия, в данном сеоке нехватало, шли в другой сеок и там получали ее на определенных условиях. Так, по словам старика Шулбаева (сеок Кобый), чужеродец обращался не ко всему сеоку в целом, являвшемуся собственником определенной территории, а к определенной семье, во владении которой находился тот или иной участок родовой земли, расчищенный из-под тайги. Просителю предоставлялась земля, которую он обрабатывал, засевал на условиях *орта полуш*, т. е. из половины собранного урожая. Из урожая, подлежащего дележу, вычиталось то количество ячменя, которое пошло на семена, а остальное делилось пополам между владельцем участка и его «арендатором». Следовательно, родовая, согласно нормам обычного права, земля, расчищенная из-под тайги силами той или иной семьи, местами считалась в исключительном пользовании этой отдельной семьи, с правом временного отчуждения участка на основе по существу неполной аренды. По сообщению стариков из урочища Ушкайбука (сеок Кызыл-гая), до царской землеустроительной реформы 1913 г. горы и узкие долинки, пригодные к расчистке для посевов, считались общей собственностью всего сеока, но обработка их под пашню происходила отдельными семьями. Расчищенная из-под тайги для пашни земля считалась во владении обрабатывающей ее семьи до тех пор, пока данная семья не бросала этот участок. Обычно бросали поле после трех лет посева, ибо после этого срока оно настолько сильно зарастало буйной таежной растительностью, что справиться с сорняком при существовавшей у шорцев технике земледелия не представлялось возможным.

Однако накануне проведения царской землеустроительной реформы, как выясняется из разговоров со стариками, пригодная для земледелия земля считалась в большинстве случаев принадлежащей тому, кто расчистил участок из-под тайги и превратил его в пашню. Просить разрешения у кого-либо для расчистки клочка под пашню не требовалось. Каждый это мог сделать в том месте, где ему больше нравилось. Таким путем любая семья могла расширять свое владение пахотными землями. Можно было захватить облюбованный участок пригодной для посева

[1] С. П. Швецов, ук. соч., стр. 310.

земли, не требующей больших работ по расчистке, если он не был никем занят до этого. Однако после того как та или иная семья произвела посев, участок этот считался в наследственном пользовании этой семьи до тех пор, пока она сохраняла на него притязание, независимо от того, производила ли она на нем посев или нет. У кумандинцев, тубаларов и челканцев был распространен такой же примитивный захват пахотной земли с переходом его в наследственное пользование.

Таким образом, для характеристики фактических земельных отношений, связанных с пахотной землей, у северных алтайцев следует применить термин «примитивно-захватное» земледелие. Этот термин дан В. И. Лениным при обозначении форм землевладения, установленных К. Марксом в «Капитале».[1]

Стало быть, юридически, пахотные земли северных алтайцев, как и все земли Алтая, считались частной собственностью русского царя, а согласно их обычному праву, еще в XIX в. признавались родовой общинной или местами территориально-общинной (северная часть горных шорцев) собственностью. Фактически эти земли находились в пожизненном и наследственном владении отдельных семей, еще недавно (по крайней мере в середине XIX в.) — больших, патриархальных семей. Главы патриархальных семей (у шорцев *улуглары*) распоряжались пахотной землей по своему усмотрению, давая отдельные участки женатым и выделяемым из семьи членам (сыновьям, братьям), сдавая в неполную аренду посторонним соплеменникам или сородичам. Никаких общинных наделов и переделов пахотной земли у северных алтайцев до упомянутой землеустроительной реформы 1913 г. не было. Община — родовая или сельская — заявляла свои права на пахотную землю только в том случае, если кто-либо захотел продать или передать в пользование пахотную землю русскому крестьянину. В таких случаях требовалось согласие территориальной или родовой общины, и аренду за землю русский поселенец платил «обществу».

Относительно владения пахотной землей у шорцев и тубаларов мы располагаем материалами специальных исследований, которые никак не противоречат сказанному. К шорцам была направлена летом 1910 г. специальная экспедиция под руководством чиновника Алтайского горного округа К. Н. Миротворцева, целью которой было, по необходимости, доказать, что шорцы ведут оседлый образ жизни и, следовательно, по условиям жизни подходят под предполагавшееся землеустройство. В специальном отчете,[2] посвященном этой поездке, К. Н. Миротворцев писал про шорцев: «Землепользование инородцев основано на захвате, перешедшем в наследственное пользование. Не редки поэтому случаи, когда у того или иного инородца отбираются разработанные им пашни и сенокосы в пользу другого на том основании, что предки последнего пользовались этим местом».[3] Нужно ли говорить о том, какую неравномерность в землевладении создавал такой примитивный захват в рамках общины.

Что касается тубаларов, то для них имеются подробные материалы экспедиции С. П. Швецова, который, напротив, стремился доказать, что алтайцы по образу жизни к землеустройству не подходят. Несмотря на противоположную задачу этой экспедиции, по сравнению с экспеди-

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 22, стр. 46.
[2] Отчет К. Н. Миротворцева опубликован в «Трудах съезда земельно-лесных чинов Алтайского округа» (Барнаул, 1911).
[3] Там же, стр. 17.

цией Миротворцева, данные о формах землепользования, выявленные С. П. Швецовым у тубаларов, те же, что и у шорцев. Из тубаларских аилов, расположенных в долинах 17 рек и в 2 урочищах у Телецкого озера, Швецов указывает на личное владение пахотными землями для долин 11 рек, причем по долинам 4 рек (Уймень, Тергечь, Токсу, Сартугол) пашни огораживались их владельцами. Пашни, находящиеся, по выражению Швецова, в вольном пользовании, т. е. те, на которые право личного владения захватившего их лица не признавалось, были зарегистрированы по долинам только 6 рек. Но и в этих местах пашни, лично расчищенные из-под тайги той или иной семьей, находились также «в личном пользовании», как выражается С. П. Швецов.[1]

Обращаясь к формам собственности или владения пахотными землями у южных алтайцев, мы будем опираться на обширные материалы, собранные С. П. Швецовым, частично В. П. Михайловым и нами во время этнографических поездок. При этом, как и у северных алтайцев, мы сталкиваемся с полным отсутствием в литературе каких-либо данных по этому вопросу для более ранних периодов.

Рассматривая фактическое владение пашнями у южных алтайцев (юридически они входили в собственность царского Кабинета), мы должны иметь в виду, что у южных алтайцев, кроме обычных пашен, были еще пашни с искусственным орошением, о которых следует сказать особо.

Формы фактического владения обычными пашнями не были однородными для различных районов южного Алтая и для различных категорий населения как по социальному признаку (землевладение зайсанов, баев, рядовых алтайцев), так и по признаку быта (оседлые и кочевые алтайцы в урочищах и селениях).

Наиболее распространенной формой владения пахотными землями для всего южного Алтая являлось все-таки примитивно-захватное. Как жившие ранее в том или ином урочище, так и вновь прибывшие туда на жительство захватывали место, облюбованное ими для аила и для распашки, если оно не было никем занято. Алтаец, поставивший свой аил и занявший под посев свободные места в долине какой-либо речки или ручья, считал эти земли своими. Если к этому алтайцу подселялся другой и не находил подходящей свободной земли для посева, он просил пахотной земли у ранее поселившегося и, как правило, получал ее.

Личное владение пахотной землей у южных алтайцев находилось в состоянии развития, движения и отличалось разнообразием вариантов. Развитие его шло в направлении к переходу к пожизненному и наследственному владению этими землями, независимо от того, использовались ли они самим владельцем. На пути к этой форме встречались промежуточные. В одних случаях пахотная земля считалась принадлежавшей владельцу до тех пор, пока он ее обрабатывал; как только он прекращал обработку, землю немедленно мог захватить другой. В других случаях (Большая Черга) занять пашню, не использованную владельцем (если владелец ее приложил в свое время труд к ее расчистке), можно было только на четвертый или пятый год; до этого он сохранял на нее право личного владения. Кроме того бывало, что пашни переходили от отца к сыну и т. д., составляя фактически наследственное семейное владение. Последняя форма была особенно характерной для зайсанского и байского землевладения. Нередко эти пашни огораживались владельцами.

[1] С. П. Швецов. Горный Алтай и его население, т. I. Барнаул, 1960. Прил. к гл. «Кочевой быт», стр. 27—29.

В восточной части Алтая у телесов и теленгитов в огромном большинстве случаев пашни находились только в личном владении и сравнительно редко (урочище Беле на правом берегу Телецкого озера, аилы по р. Чери) — в наследственном семейном или подворном владении. Однако южным алтайцам, относящимся по образу жизни к кочевникам, был известен принцип надела и передела пахотных земельных угодий. Это относится к тем немногим местам, где в пользовании компактно живущих алтайцев, производящих посевы, земли было мало вследствие того, что значительная часть ее была отрезана для переселенческих поселков. В таких случаях (реки Малый Ульгумень, Ия) пашни делились подушно по числу «годных душ», т. е. мужчин, платящих подати. Но пай на пахотную землю (в отличие от сенокосов) получали также старики, вышедшие из податного возраста.

Наконец, для кочевников южных алтайцев отметим еще формы землевладения, связанные с орошением пашен. Для этого нужно сказать несколько слов о существовавших порядках пользования арычной водой. В подавляющем большинстве случаев устройство оросительных канав (*сува*) производилось коллективно жителями группы аилов. Пользование водой, получаемой чрез посредство такого канала, было всегда также коллективным, хотя и не однотипным. Простейшим типом такого пользования водой был либо одновременный пуск воды на все пашни, орошаемые данным арыком или пользование водой каждым хозяйством в любое время, по мере надобности. В других местах порядок пользования водой был более сложным. Так, например, в долине речек Томускана, Патыгема и других полив пашен, находившихся в семейном владении, производился поочередно. В восточном Алтае (реки Башкаус, Чулышман и бассейн Чуи) пользование водой было также регулированное. Каждому хозяину (в сезон полива) разрешалось брать воду поочереди в течение двух дней. Очередь устанавливалась в определенном порядке, начиная с того, кто раньше кончил посев. Зайсаны и бай часто имели собственные арыки, устроенные трудом зависимых от них соплеменников и сородичей в порядке «родственной помощи» (фактически же в порядке пользования отработками) или в порядке «помочи» (см. выше), устраиваемой владельцем, с обязательным угощением (например зайсаны и бай Семен Юлуков, Аргымай Кульджин и др.). Бай и зайсаны не давали пользоваться водой из принадлежащих им арыков иначе, как за плату (чаще за отработку). Напротив, из арыков общего пользования зайсаны и бай имели привилегию брать воду в первую очередь, мотивируя это тем, что у них посевы (иногда покосы) большие, и поэтому они могут потерпеть большие убытки, если им не будет своевременно подана вода. Кроме того, как уже говорилось, зайсаны вообще распоряжались землями у южных алтайцев и сдавали их в аренду русским крестьянам — формально, от имени своей административной единицы, а по существу, от себя лично и в целях личной выгоды. Как велико было разбазаривание зайсанами земельных угодий, в том числе и пригодных для земледелия, показало обследование 1908 г., когда выяснилось, что 61.8% всей арендованной русскими крестьянами площади было получено ими в аренду от зайсанов, действовавших под маркой «инородческих обществ».

Чтобы закончить рассмотрение форм владения пахотными землями у южных алтайцев, следует упомянуть о монастырских землях, которыми алтайцы пользовались на правах оброчной аренды. Ярким примером этого может служить Чулышманский монастырь, добившийся от царского правительства передачи огромных территорий в нижнем

течении Чулышмана и, частично, Башкауса. Захватив земли у алтайцев, этот монастырь сдавал их алтайцам на установленных им условиях. Угодья для пашен монастырь предоставлял алтайцам за 1/10 часть урожая. По данным 1897 г., 8.2% алтайцев, живущих в упомянутых районах, вынуждены были брать землю под пашни у монастыря.

Остановимся вкратце на рассмотрении этого вопроса в быту у алтайцев, живущих в селениях, главным образом — в миссионерских. Таких, согласно обследованию статистико-экономической экспедицией 1897 г., было 18.1%, а 4/5 всего населения алтайцев жило по урочищам. Миссионерскими эти селения назывались потому, что каждое из них находилось в ведении того или иного миссионера — представителя Алтайской духовной миссии. На право поселения в таком пункте алтайцу требовалось непременно согласие миссионера, ведавшего данным селением. Это означало практически, что такие селения образовывались из крещеных алтайцев. Для того чтобы поселиться в миссионерском селении, алтаец-шаманист должен был дать согласие на переход в православие. Каждый алтаец, поселившийся в миссионерском оседлом селении, имел право на пользование хлебопахотной землей и другими угодьями.

Наряду с этим миссионеры пускали в свои селения и русских крестьян (за исключением раскольников), чаще — зажиточных. Зажиточные крестьяне нередко являлись в таких селениях эксплуататорским элементом, производили земельные захваты, чинили насилия над рядовыми алтайцами. Миссионеры же обычно мотивировали водворение русских кулаков на жительство в селения «высокими» целями: укрепления нравственности силою примера, верности православию, приучения к оседлости и более высоким формам сельского хозяйства новокрещеной алтайской паствы. На деле же кулацкий элемент русского крестьянства оказывал самое отрицательное влияние на трудящихся алтайцев, возбуждая в них к тому же своим эксплуататорским, великодержавным поведением недоверие ко всему русскому. В таких селениях пахотные земли, владение которыми было основано также на примитивном захвате их и переходе по наследству, постепенно сосредоточивались в руках русской и алтайской зажиточной верхушки. Пользуясь нуждой многих алтайцев, кулаки и баи таких селений «скупали» у отдельных хозяев расчищенные и распаханные ими земли, по свидетельству С. П. Швецова, «за пудовку — за две хлеба» и таким путем еще больше укрепляли свое экономическое положение и усиливали эксплуатацию алтайцев-бедняков.

Однако в тех немногих местах, где население систематически увеличивалось, а фонд пригодных земель для земледелия был строго ограничен, возникало стремление к переделу общинной земли, что постепенно проводилось в жизнь. Но через самое непродолжительное время после подобного передела возникало прежнее положение. Большинство лучшей пахотной земли снова оказывалось в руках упомянутой зажиточной верхушки.[1]

Таковы были формы труда и землевладения у алтайцев до революции. Иную картину представляют собой они в настоящее время, в условиях укрепившегося и развивающегося колхозного строя. Теперь пахотная земля передана алтайцам-колхозникам в составе других земельных угодий бесплатно и навечно, согласно Сталинской конституции. Это обстоятельство позволило ликвидировать безземелье. Основная масса пахотных земель алтайцев представляет освоенную целину. При той

[1] С. П. Швецов, ук. соч., гл. «Оседлый быт».

высокой земледельческой технике, какой располагают современные алтайцы, ведущие свое хозяйство на коллективных социалистических началах, введение в хозяйственное освоение целинных земель не представляет большой трудности. Десятки тысяч гектаров посевов алтайцев-колхозников говорят об этом достаточно красноречиво.

В современном социалистическом земледелии алтайцев господствует коллективный труд, результаты которого распределяются между колхозниками на основе устава сельхозартели. И этот вид коллективного труда выражает теперь у алтайцев не слабость материального производства, как раньше, а, наоборот, его силу, высокую ступень его развития, достигнутую благодаря социалистическому строю, благодаря ленинско-сталинской национальной политике, руководствуясь которою правительство и коммунистическая партия Союза ССР оказали алтайцам неоценимую практическую помощь в деле ликвидации их хозяйственной отсталости.

А. Ф. АНИСИМОВ

ШАМАНСКИЙ ЧУМ У ЭВЕНКОВ И ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ШАМАНСКОГО ОБРЯДА

Вульгарный материализм, как известно, отрицал активную роль надстройки и потому игнорировал ее изучение. Пытаясь объяснить различные области идеологии путем механического, прямого и непосредственного отражения в них производства, вульгарный материализм упрощенно сводил все содержание истории к экономике, оставляя вне поля своего зрения вопросы исторического изучения надстройки. Недооценка общественной роли надстроечных явлений с неизбежностью приводила сторонников вульгарного материализма к вульгаризации исторического процесса развития, к извращению конкретной истории. Идеализм и различные разновидности идеалистической метафизики, наоборот, придавали надстроечным явлениям ведущее значение и, в свою очередь, также с неизбежностью извращали исторический процесс, рассматривая историю любого из надстроечных явлений как самостоятельное, самодовлеющее развитие идей. Вульгаризаторские, антимарксистские «положения» Н. Я. Марра, отразившие в себе в конечном счете все эти «теории», запутали вконец вопросы исторического изучения надстроечных явлений. Отождествляя мышление с мировоззрением, а мировоззрение с религией, Н. Я. Марр в корне извратил действительное содержание и характер общественно-исторического развития того и другого, целиком подчинив развитие языка, мышления и норм мировоззрения превратному мировосознанию, каким является религия. Насилуя в угоду своей стадиальной схеме конкретный исторический материал, Н. Я. Марр сконструированную им лженаучную, антимарксистскую труд-магическую «теорию» сделал источником развития всего исторического процесса, а изобретенный им для первобытного общества «класс» магов и колдунов — основным творцом культуры и организатором этого общества. Ставя действительный процесс исторического развития с ног на голову, Н. Я. Марр, придавал надстроечным явлениям ведущее, определяющее значение, отождествляя их в конечном итоге с религией, и все возводя в конце концов к ней. Пытаясь придать этой идеалистической теории стадиального развития марксистскообразную фразеологическую основу, Н. Я. Марр говорил о тотеме как природе, тотеме — производстве, тотеме — коллективе, о труд-магическом обряде как производственном акте, магах как организаторах производства, характеризуя их в плане богдановской авторитарной «теории». Так как факты конкретной истории развития общества, в том числе и надстроечных явлений, в корне противоречили вульгаризаторским, антимарксистским взглядам Н. Я. Марра и его последователей, то пре-

небрежительное отношение к вопросам конкретно-исторического изучения общественных исторических явлений стало одной из характерных черт марризма. Особенно сильно это сказалось на этнографической науке, в частности на изучении надстроечных явлений первобытно-общинного родового общества. Опираясь на материалы этнографии, Н. Я. Марр строил свои вульгарно-социологические схемы развития первобытного общества. Он в угоду этим схемам извращал действительное место и значение фактов в истории общества, вырывал их из общего исторического процесса, втискивал в прокрустово ложе своих «теорий», а все, что не умещалось, отбрасывал и квалифицировал как не имеющее значения. В этнографии Н. Я. Марр видел лишь служанку сконструированной им палеонтологии речи и функциональной семантики.

Освободиться от марристских ошибок советской этнографии помог гениальный труд И. В. Сталина «Марксизм и вопросы языкознания». Выход в свет этого труда явился выдающимся событием в жизни нашей страны, оказал большое влияние на развитие всей советской науки, обогатив ее новыми научными открытиями.

Раскрывая специфические особенности языка как общественно-исторического явления, И. В Сталин дал не только подлинно научное решение основных проблем языкознания, но также углубил и развил дальше коренные вопросы марксистско-ленинской теории: дал классическое определение базиса и надстройки, раскрыл характер закономерной общественной связи между производством, базисом и надстройкой, развил и углубил вопрос о закономерностях количественных и качественных переходов, всесторонне развил марксистское учение о языке и специфике общественно-исторических явлений, вопросы о форме и содержании культуры, об особенностях проявления законов марксистской диалектики в различных условиях и многие другие. Разрешая с общих позиций марксистско-ленинской философии вопросы о сущности и природе языка, его структуре и внутренних законах развития, гениальный сталинский труд знаменовал собою не только начало подлинно марксистского языкознания, но также и новый вклад в марксистско-ленинскую науку. Основополагающее методологическое значение указанного труда И. В. Сталина для советской науки состоит прежде всего в том, что в этом труде, как и других работах И. В. Сталина, указаны те единственно правильные, марксистские пути, по которым должна итти советская наука. Показав полную ненаучность и вульгаризаторский характер так называемого «нового учения о языке», труд И. В. Сталина открыл новую историческую перспективу для творческого развития широкого круга общественных наук, в особенности, языкознания, археологии и этнографии.

Сталинское учение о надстройке, законах ее развития и ее функции в обществе нанесло сокрушительный удар по всем вульгарно-материалистическим, идеалистическим и марристским извращениям исторического процесса развития общества. Всестороннее развитое И. В. Сталиным марксистско-ленинское учение об активной роли надстройки в ее отношении к своему базису подчеркивает с особой силой необходимость для советской исторической науки, этнографии в частности, изучения надстроечных явлений, в том числе и шаманства.

Изучение шаманства в плане раскрытия его генезиса является для исторической науки не только вполне правомерным, но и имеет большое историко-познавательное значение.

Вопросам происхождения эвенкийского шаманства автором посвящен, кроме настоящей статьи, ряд других работ, пытающихся приблизиться к решению этой проблемы путем разработки отдельных частей ее, связанных с определенным кругом вопросов. Для правильного понимания места данной статьи в исследовании указанной общей темы необходимо иметь в виду содержание других работ автора. В частности, следует учитывать, что представления эвенков и других народов Сибири о шаманских духах, по нашему мнению, ведут происхождение от тотемизма, что процесс эволюции тотемических верований в формы шаманской идеологии и культа был обусловлен изменениями в материальной жизни общества, прежде всего — изменениями в производстве, что эти изменения отражались на идеологии не прямо, механически, непосредственно, а через изменения в базисе, что возникшая в результате этих изменений (разложение материнского рода и становление патриархально-родового строя, разложение первобытно-общинных отношений и развитие патриархального рабства, имущественной и социальной дифференциации общества) форма идеологии была призвана исторически к закреплению этих изменений, укреплению и оформлению нового строя общества. Исследуя в плане проблемы происхождения шаманства так называемые шаманские атрибуты, автор выяснил, что отправление религиозных функций осуществлялось в прошлом всем родом сообща, а закрепление этих функций позднее за шаманом явилось результатом выделения его из среды сородичей как особого служителя религиозного культа, монополизировавшего преимущественное право «общения» с многочисленными родовыми «духами», ставшими мифическими помощниками шамана в его «борьбе» за благополучие рода и жизнь сородичей. Анализ норм шаманской идеологии, с точки зрения отражения в них социально-экономических отношений общества, а также социальное положение и роль шамана в прошлой общественной жизни эвенков, дают основание утверждать, что выделение шамана как профессионала религиозного культа и закрепление за ним прерогативы «общения» с духами и божествами были обусловлены установлением патриархально-родового строя и последующим разложением первобытно-общинного родового общества, а закрепление за шаманом особого, привилегированного социального положения являлось в исторической перспективе первым шагом на пути становления жречества.

В настоящей статье автор намерен исследовать в плане проблемы происхождения шаманства круг вопросов, связанных с шаманским чумом и обрядом «изгнания» шаманом из больного духа болезни. Первое интересно тем, что позволяет раскрыть шаманский обряд в его исторических истоках и характеризовать как более обобщенную, трансформированную форму древних родовых культур, второе особенно интересно в научном отношении тем, что дает достаточно наглядное представление о путях формирования шаманской мифологии и специализированной шаманской обрядности, вырастающих на почве древних родовых культов как эмбрион жречества.

Необходимо особо подчеркнуть, что материалы, о которых пойдет в данной статье речь, относятся к той старой идеологии эвенков, которая уже исчезла в результате развития у них социалистической культуры, обусловившей коренную ломку старых представлений. Полевые материалы, собранные автором в 20 и 30-х годах среди эвенков бассейна р. Подкаменной Тунгуски, составляют основную, фактическую базу данного исследования.

Приступая к описанию шаманского чума, нужно сказать, что открытие этого оригинального явления принадлежит известному знатоку советского Севера — И. М. Суслову, впервые описавшему не известный до него этнографии шаманский чум эвенков.[1] Многое из отмеченного И. М. Сусловым у эвенков Нижней Тунгуски и ее притоков подтверждается наблюдениями автора у эвенков Подкаменной Тунгуски (экспедиции 1929—1931 и 1937 гг.). Наша задача состоит в изучении собранного материала в плане исторической ретроспекции, позволяющей проследить это явление до его возникновения. В этом отношении читатель легко отличит, что́ принципиально нового вносится нами, сравнительно с работой И. М. Суслова.

В зависимости от повода, камланье совершалось у эвенков либо в обычном жилом чуме, либо в специальном сооружении — «шаманском чуме». Поиски пропавших оленей, камланье по случаю предстоящей дороги, предсказание будущего и прочие аналогичные действия шаманы эвенков совершали обычно в простом жилом чуме. Что касается камланий, связанных с более важными случаями, то они, как правило, совершались в особом чуме. С двух сторон этого чума устраивалась галерея из деревянных изображений шаманских «духов», символизировавших родовую мифическую шаманскую реку. Количество изображений духов было различным, в зависимости от «силы» шамана, но тип постройки был всегда одинаковым.

На языке эвенков шаманский чум носил название *шэвэнчэдек*. Термин *шэвэн ~ сэвэн ~ хэвэн* (мн. ч. — *сэвэсэл*) означает «дух-помощник шамана», частица *чэ* — суффикс действия, *дек* — суффикс, образующий название места, где происходит действие, *сэвэнче* — 'шаманить', 'общаться с духами', *сэвэнэ-вкэ* — 'камланье', *сэвэнчэдэк* — 'место совершения камлания'. Но так как шаманские *шэвэн ~ сэен ~ хэвэн* в прошлом были духами — тотемами древних материнских родов,[2] то, стало быть, *шэвэнд-чэ-дек* означал не просто «шаманский чум» или «место, где происходит камланье», а и нечто более архаичное — «место, где происходит действие духов — тотемов». В этом случае шаманский чум следует поставить в известную связь с бывшими тотемическими центрами типа эвенкийских бугады или тотемическими центрами арунта.

Шаманское дерево *туру* являлось непременным атрибутом в любом из шаманских камланий, независимо от того, совершалось ли камлание в обычном чуме, или в особом шаманском сооружении — *шэвэнчэдек*. Туру представляло собою молодую высокую лиственницу. Ее ставили в центре шаманского чума, выводя вершину через дымовое отверстие, или клали поверх чума, прикрывая вершиной дымовое отверстие. Она «выполняла», с одной стороны, роль духа-охранителя чума, с другой — «служила» шаману деревом-лестницей для «путешествия» в верхний мир. В перерывах между шаманскими действиями на ее ветвях «отдыхали», набираясь сил шаманские духи-помощники. В представлении шаманов лиственница *туру* символизировала шаманское

---

[1] И. М. Суслов. Шаманство и борьба с ним. Советский Север, М., 1931, № 3—4, стр. 89—152; он же. Шаманизм как тормоз социалистического строительства. Антирелигиозник, М., 1932, № 7—8, стр. 16—21; № 11—12, стр. 24—30; № 14, стр. 15—23; № 17—18, стр. 19—24.

[2] А. Ф. Анисимов. Шаманские духи по воззрениям эвенков и тотемические истоки идеологии шаманства. Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР, т. XIII, 1951.

мировое дерево. Генетическая связь этого дерева с тотемическими центрами показана автором в предыдущей работе.[1] Факт такого преобразования тотемических представлений в шаманский обряд подтверждается сравнением терминов: *сэвэкичен* 'изюбрь', *сэвэн ~ шэвэн* 'шаманский дух', *шэвэнчэвке* 'шаманство', *сэвэки ~ шэвэки* 'идол' 'дух-хозяин верхнего мира', 'верховное божество'. Если иметь в виду указания автора в предыдущих работах о тотемическом характере культа лося, оленя, изюбря и тотемической праоснове шаманских духов, перед нами наглядный пример трансформации древних представлений о духах-тотемах в духов шамана, а также в духа-хозяина верхнего мира, в верховное божество.

Шаманский чум сооружался постепенно. Пока шаман «постился» и путем голода, непомерного курения и других аналогичных средств готовился к совершению камлания, остальные сородичи строили остов чума. Спустя два-три дня шаман «отправлял» свою *харги* (перевоплощенную в зверя-тотема шаманскую душу) в нижний мир к духам-предкам шамана и через этого звериного двойника, главного духа-помощника шамана, «узнавал» их волю и получал советы относительно предстоящего шаманства. Внешне это выражалось в том, что шаман засыпал сном первобольного и погружался в сновидения.

Сновидения шамана толковалось им как общение его звериного двойника — тотема с духами-предками шамана (известными нам по предыдущим работам мифическими существами двойной, полузвериной-получеловеческой природы, типа австралийских алчеринги). В зависимости от результатов этого «общения» шаманом определялся порядок сооружения *шэвэнчэдек*. После этого начиналось самое камланье.

Весь комплекс сооружений шаманского чума делился на три части: собственно чум и две галереи — *дарпэ* и *онанг*. *Дарпэ* была всегда обращена на восток от входа в чум, а *онанг* — на запад. Чум строился по обычному типу, но значительно бóльших размеров, чтобы вместить всех сородичей. Входное отверстие чума обращено на восток. Посредине разводился небольшой костер. Через дымовое отверстие к костру опускалась молодая тонкая лиственница, символизировавшая мировое дерево *туру*. Нижний конец (комель) *туру* ставится подле очага. Это подтверждает былую генетическую связь представлений, связанных с тотемическими центрами, с одной стороны, и с культом позднейших родовых духов — владетельниц (родового огня, родовой земли), с другой. На противоположной от входа стороне помещался небольшой плот из деревянных изображений духов — тайменей (рис. 1, *а*). На него садился шаман, отправляясь плыть по шаманской реке в нижний мир *хэргу*. Бубен служил ему в этом случае лодкой, шаманская колотушка — веслом. Если действие происходило на суше, под шамана подстилали шкуру со лба дикого оленя, сохатого или медведя. Справа и слева от шамана располагались деревянные изображения пальмы, рогатины, трехзубого расщепа из молодой лиственницы, изображения щуки и майги, по одному с той и другой стороны (рис. 1, *б*, *в*, *г*, *д*, *е*). Одни из этих духов «служили» шаману оружием в борьбе с чужеродными враждебными духами, вторые (майга и щука) составляли его охрану. Занимаемый чумом круг земли символизировал средний мир, в других случаях он толковался как шаманский остров на средине мифической родовой шаманской реки,

---

[1] А. Ф. Анисимов, ук. соч.

верховье которой находится будто бы в верхнем мире *угу*, среднее течение проходит по земле *дулю* (среднему миру), а устье — в нижнем мире *хэргу*.

К востоку, против входа в чум, сооружалось *дарпэ* — длинная галерея из молодых живых лиственниц и различных изображений шаманских духов. На противоположном конце чума сооружалась *онанг*. Если первая — *дарпэ* — символизировала вершину реки, верхний мир, а чум — средний мир—*дулу*, то *онанг* олицетворял нижний мир, реку мертвых, и, соответственно этому, его устраивали из мертвого леса — валежника. По краям *дарпэ* были *нэлгэт* — небольшие столбы из молодых лиственниц, вырванных из земли с корнем. Вершиной *нэлгэт* втыкались в землю, корнями были обращены кверху. В таком виде они изображали шаман-

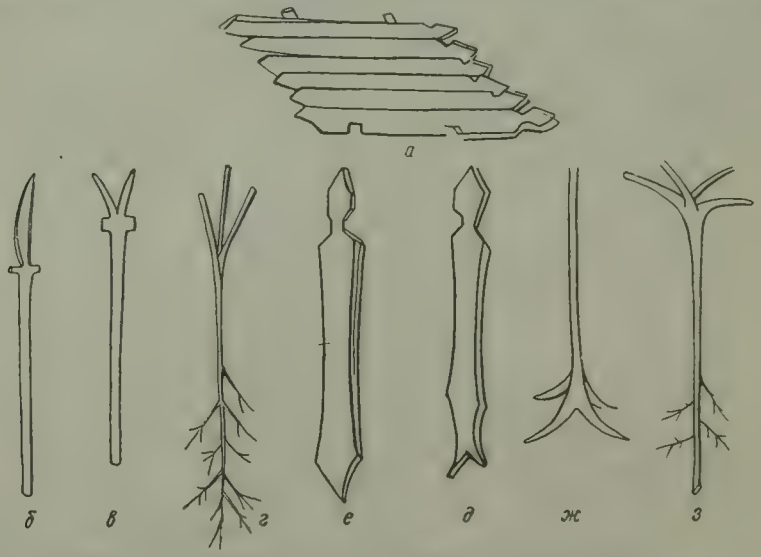

Рис. 1. Изображения шаманских духов из дерева.

а — таймени, *б* — пальма; *в* — рогатина; *г* — лиственница; *д* — щука; *е* — майга; *ж* — шаманское дерево нижнего мира; *з* — шаманское дерево верхнего мира.

ское дерево верхнего мира, которое, по представлению эвенков, растет корнем вверх, в верхнюю землю, а вершиной обращено к людям (в средний мир). Зимой, когда невозможно вырвать лиственницу с корнем из земли, ее срубали, затем клиньями расщепляли комель, придавая ему вид расходящихся в стороны корней. В противоположной галерее *онанг нэлгэт*, наоборот, ставились корнем вниз, потому что шаманское дерево нижнего мира мыслилось находящимся ниже средней земли и должно быть поэтому обращено корнями вниз (рис. 1, *ж*, *з*). Все это объясняется тем, что, помимо одного главного шаманского дерева, связывающего, подобно родовой шаманской реке, все три мира в единый мифический шаманский мир духов (корни этого дерева, по словам шамана, находятся в нижнем мире, а вершина достигает самой крайней земли — неба верхнего мира), эвенки признавали еще существование в каждом из этих миров своих, свойственных только им, этим мирам, шаманских деревьев. Под их корнями отдыхал, будто бы, шаман и набирался сил и познания, когда ему приходилось бывать в том или другом мире. В этом

отношении значение их подобно значению большого шаманского дерева. На средней земле, где живут люди, этим деревьям соответствует, утверждали шаманы, шаманское дерево — лиственница, в котором обитает внешняя душа (звериный двойник) шамана. Из этого дерева делался шаманский бубен и прочие принадлежности шамана. В представлениях, связанных с шаманской рекой, функции этих деревьев переходят к островам, на которых живут духи — шаманки, хранительницы и владетельницы мифической родовой дороги — реки.

Сверху клали на *нэлгэт* длинные тонкие лиственницы. В *дарпэ* они обращены корнями на восток (по направлению верхнего мира), в *онанг* — на запад. В *дарпэ*, между столбами из лиственниц (*нэлгэт*), ставили антропоморфные изображения шаманских духов *хомокэн* (рис. 2, *а*). По словам шаманов, они «были» главными сторожами дороги в верхнем мире и хранителями душ *оми* 'сородичей': они «живут», будто бы, по берегам мифической родовой реки и бдительно охраняют все подступы к родному «хранилищу душ» *омирук* (дословно «вместилищу душ»). Обращаясь к ним, шаман называл их бабушками и дедушками, предками, прародителями и хранителями рода. В языке эвенков слово *хомоты* означает «медведь». В связи с этим следует напомнить, что изображения медведя в виде человека встречаются на шаманских ковриках эвенков,[1] где медведи выступают в роли главного духа-хозяина среди прочих зооморфных духов-тотемов. Обращения к ним, как к духам-предкам, прародителям и охранителям душ рода, вполне естественны, если иметь в виду несомненную тотемическую основу культа медведя у эвенков.[2]

В центре *дарпэ*, от одного края к другому, ставились деревянные изображения *калир* — мифических гигантских диких оленей (рис. 2, *б*). *Калир* мыслился наиболее сильным духом шамана. Во время камлания он «исполнял» все наиболее трудные поручения шамана, выступая то в роли верхового животного, то в роли быка-бойца непомерной силы и исключительной ловкости, то вожака всех остальных шаманских духов. Сверху, на спину *калир* помещались несколько рядов изображений шаманских духов *делбоп* (рыб — тайменей). В представлении шаманов они плавали по шаманской реке, охраняя подступы к родовому хранилищу душ (рис. 2, *в*). Перед входом в чум клались два огромных изображения духов *гупкэн* (щук). В середине обоих изображений делали квадратные отверстия, изображающие вход в верхний мир. Эти духи мыслились сторожами — хранителями «дверей» из среднего мира в верхний мир (рис. 2, *г*). Между ними ставили два антропоморфных изображения духов *хомокэн*, среди них накрест или параллельно друг другу помещали два бруска или просто лиственничные палки, образующие *угдупка* — вход (ворота) в средний мир. После того как участники шаманства входили в чум, пролезая через *дарпэ* и *угдупка*, палки (бруски) опускались или скрещивались, и вход в средний мир считался закрытым (рис. 3). По бокам *дарпэ* и окружности чума сплошной стеной расставлялись молодые живые лиственницы, «охранявшие» и «прикрывавшие», по словам шаманов, родовую мифическую шаманскую реку (рис. 4).

На противоположной стороне от *дарпэ* (т. е. на западной стороне чума) помещался *онанг*, символизировавший низовье шаманской мифической родовой реки. По бокам *онанг* ставились сухие лиственницы-

[1] А. Ф. Анисимов, ук. соч.

[2] А. Ф. Анисимов. Культ медведя у эвенков и проблема эволюции тотемических верований. Сб. «Вопросы истории религии и атеизма». Изд. Инст. истории Академии Наук СССР, 1950.

духи, сторожа шамана и множество изображений птиц — гагар, уток, гусей и прочих шаманских духов, «охранявших» родовой путь в нижний мир (рис. 5, *а*). Подле чума ставили два антропоморфных изображения *шэлэнов*, символизировавших кого-нибудь из ближайших духов предков шамана, которых шаман вызывал с земли *хэргу* для охраны входа в мир мертвых. Вслед за этими изображениями помещались два огромных

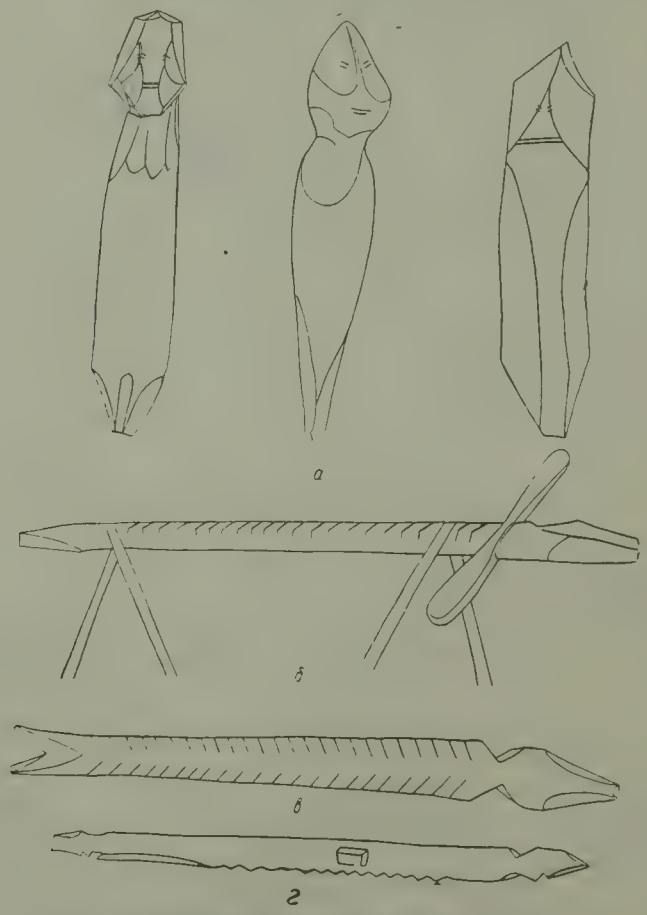

Рис. 2. Изображения шаманских духов из дерева.

а — духи предков; *б* — олень, охраняющий шаманскую реку; *в* — таймень, охраняющий ту же реку; *г* — щука, охраняющая вход в средний мир.

чурбана, изображавшие *шеган* — налимов (рис. 5, *б*). Они лежали поперек *онанг*, преграждая выход и вход в страну мертвых. Всевозможных духов, обитателей нижнего мира, которые, по заверениям шаманов, пытались обойти все преграды, проникнуть на среднюю землю к людям и причинить им зло, налимы «заглатывали», как лягушек. В центре *онанг* находилось огромное изображение мифического шаманского лося (рис. 5, *в*.), а по бокам, с той и другой стороны от него, изображения изюбрей. Сверху на них помещали большое изображение тайменя, с несколькими отверстиями (ловушками), а подле него ставили, напо-

добие частокола, сухие лиственницы с изображениями шаманских духов-птиц на концах. В целом все сооружение напоминало рыболовный закол-ловушку. После того как шаману удавалось «поймать» злого духа, он помещал его в ловушку из духов-помощников, выбраться откуда не мог, по его мнению, ни один злой дух. Зловредные духи — *бумумук* мыслились зооморфными и изображались чаще всего в виде горностаев, колонков, волков, россомах и прочих «насылаемых» чужеродными шаманами духов (рис. 6). Всю группу изображений *онанг* замыкали обугленные изображения вооруженных копьями антропоморфных духов-сторожей шамана (рис. 7), так называемых *мугдэннэ* (*му* 'вода'; *мугды* 'глубокий', 'текучий'; *мугдо* 'ствол', 'пень'). Они охраняли, по словам шаманов, устье шаманской мифической родовой реки и препятствовали духам враждебных шаманов пробраться на территорию рода через нижний мир по мифической родовой шаманской дороге — реке.

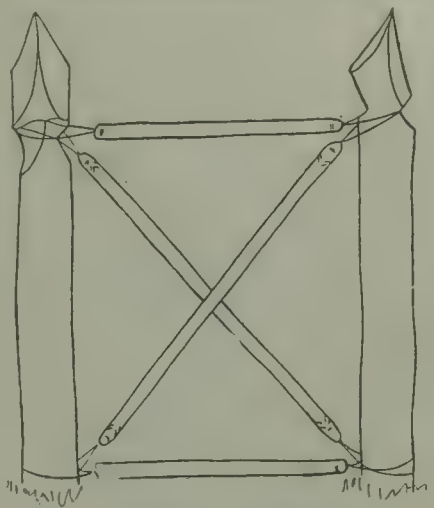

Рис. 3. Шаманское изображение входа в средний мир.

На юго-восток от *дарпэ* помещалась *туру*, с развешенными на ней жертвами — цветной материей и шкурами жертвенных оленей. *Туру*

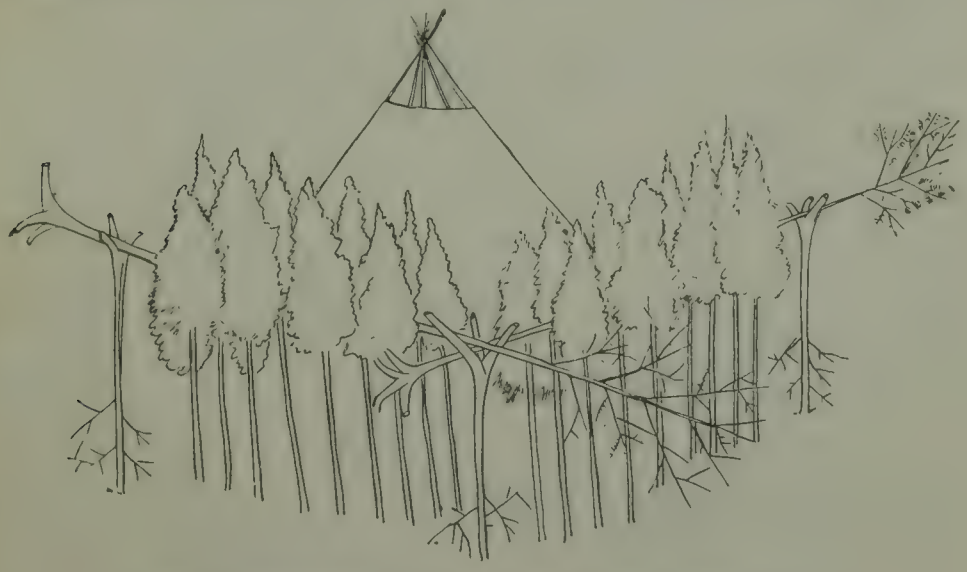

Рис. 4. Лиственницы, охраняющие родовую шаманскую реку.

представляла собою длинную лиственничную жердь, воткнутую комлем в землю и привязанную для прочности ремнем к высокому лиственнич-

ному пню. Вверху жердь имела небольшую перекладину, к которой прикреплялась ткань (верховным божествам — белая или красная, духу земли, тайги, а также духам нижнего мира — черная). Жертвенная шкура вешалась на перекладину сверху, головой на юг или восток. *Туру* в данном случае осмыслялась как дорога к верхним божествам. Среди изображений этого комплекса фигурировали также солнце и месяц. Солнце изображалось в виде круга, вырезанного на палке, месяц — в форме полукруга или круга, покрытого символическим орнаментом (часто в виде двух-трех зазубрин). Остальные изображения божеств и духов делались в форме антропоморфных фигур, называемых общим термином *хомокор* (сравни *хомоты* 'медведь').

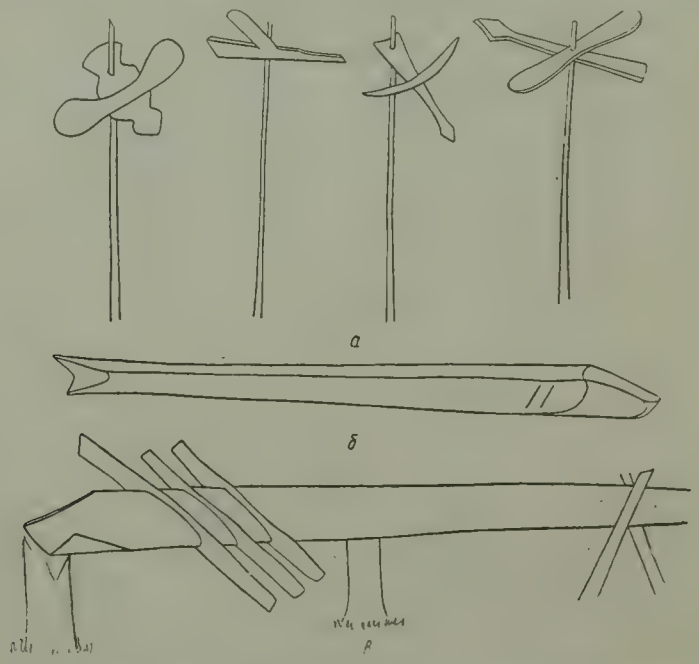

Рис. 5. Изображения шаманских духов, охраняющих родовой путь в нижний мир.

а—сова, гагара, утка-гоголь, гусь; *б* — налим; *в* — лосиха.

Общее представление о шаманском чуме и примыкавших к нему *онанг* и *дарпэ* дают рис. 8 *а*, *б*, изображающий *шэвэнчэдек* в разрезе. В зависимости от «силы» шамана и характера шаманского действия, количество изображений шаманских духов, их расположение и прочее бывали различными.

Если камланье происходило в обычном чуме, изображения шаманских духов бывали немногочисленными: посреди чума ставилась молодая лиственница, символизировавшая шаманское мировое дерево; подле входа — две фигуры, изображавшие духов-сторожей *дэли*; рядом с чумом — изображения щук, «охранявших» чум от злых духов; вокруг чума, на палках — изображения птиц, «стороживших» чум с воздуха; на южной стороне — *туру* с развешанными на нем жертвенной шкурой и тканями, недалеко от них — посвященный верховному божеству священный олень. На рис. 9 изображен один из подобных чумов. В более важных случаях подле жилого чума, помимо указанных изображений, строилась малень

кая *дарпэ* в виде двухскатного шалаша из молодых лиственниц, а с противоположной стороны столь же упрощенный *онанг*. На камланье *онанг*

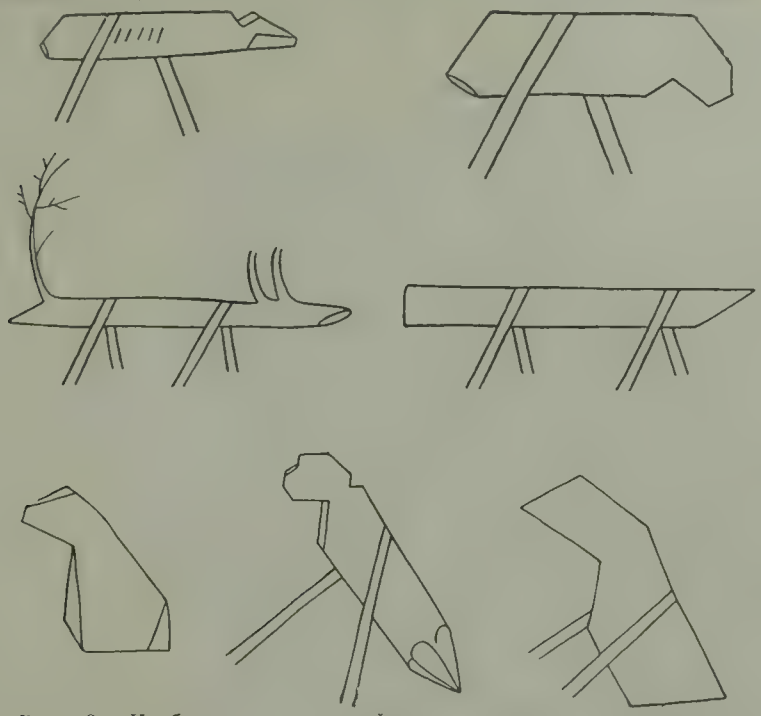

Рис. 6. Изображения зооморфных злых духов — источников болезней и смерти.

(проводы души умершего в мир мертвых) и на «поминках» («кормление» душ предков) приносились кровавые жертвы существам нижнего мира и, соответственно этому, среди изображений духов в *онанг* выставлялась на шесте голова жертвенного оленя. На камланьях, связанных с рождением человека и «охраной» его души от козней злых духов, подле *дарпэ*, с той и другой стороны, ставилась *туру*. Вверху *туру* имела несколько перекладин (по количеству шаманских миров). На самой верхней из них помещались в виде воткнутых небольших палочек, со слабым подобием человеческой головы и плеч, изображения душ сородичей. Верхняя перекладина *туру* символизировала верхний мир, а антропоморфные изо-

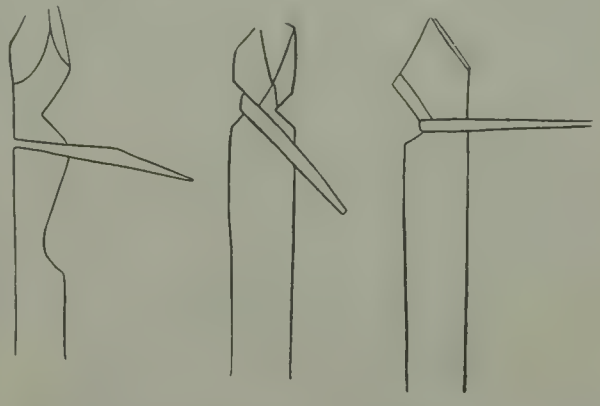

Рис. 7. Изображения антропоморфных духов с копьями — сторожей родового пути в нижний мир.

Рис. 8а. Схема размещения отдельных деталей шаманского чума.

бражения — родовое хранилище душ сородичей; в центре, среди изображений, помещалась аналогичная антропоморфная фигура, олицетворявшая душу человека, для которого совершалось камлание.

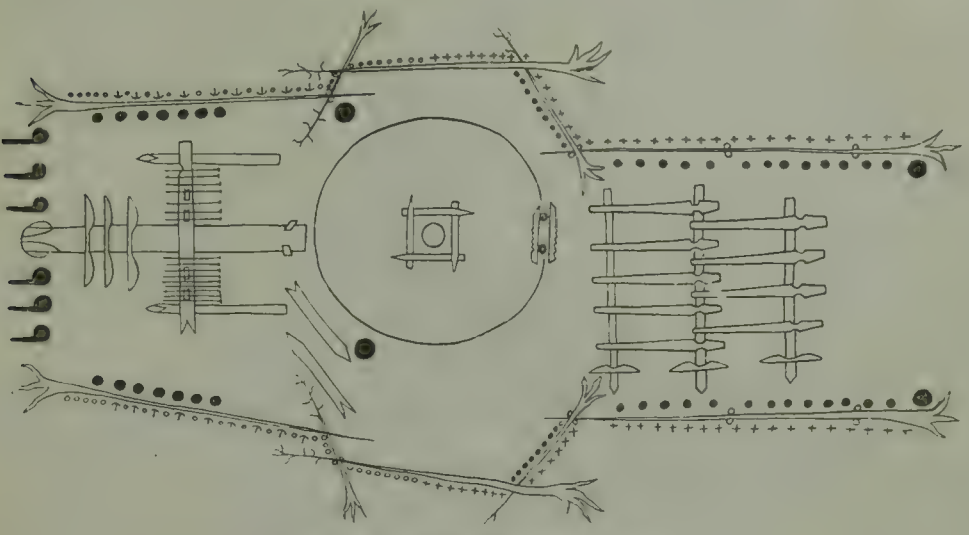

Рис. 8б. Шаманский чум в плане.

Рис. 9. Схема оформления жилого чума для камлания.

Представления, связанные с шаманским чумом, ассоциируются, следовательно, с шаманским деревом *туру*, с одной стороны, и шаманской родовой мифической рекой, с другой.

Что касается воззрений, связанных с шаманским деревом *туру*, то в отношении их существенно прежде всего представление о дереве как о шаманском мировом дереве. По воззрениям эвенков, оно связано с тремя шаманскими мирами — верхним, средним и нижним — и мыслилось как дорога шамана из одного мира в другой. Если применительно к шаманскому чуму дерево трактуется как дорога шамана в указанные миры, то в комплекс представлений, связанных с так называемым избранием и посвящением шамана, дерево это характеризуется чертами явно тотемического происхождения. Последнее подчеркивается следующими моментами: мифическое дерево представляется как родовое; с этим родовым деревом связываются представления о судьбе и жизни рода и благополучии сородичей; родовое дерево — место обитания душ сородичей, которые, по одним вариантам, живут на нем в виде маленьких птичек и питаются его почками, по другим — обитают в особом родовом гнезде. Родовые души образуют как бы одно родовое дерево — коллективную душу рода. Представления о родовом дереве, или коллективной родовой душе, связываются с представлениями о духах предков, в частности о шаманских духах-предках; духи-предки шаманов мыслятся существами двойной (полузвериной-получеловеческой) природы, функционально подобными образам тотемических первопредков. Заместителями этих духов, выступают, как правило, лось, олень, медведь, орел, которые в этом случае являются обобщенными тотемическими образами, возникшими в результате трансформации древних тотемических культов. Подвластные духам предков шаманские духи (звери, птицы, рыбы, пресмыкающиеся) являются по происхождению типичными тотемами древних материнских родов эвенков, превратившимися в процессе трансформации тотемических форм верований в шаманских духов-помощников.

Что касается представлений, связанных с шаманским «избранничеством», то и там неоднократно подчеркивается тотемический мотив. Избранничество мыслится как уничтожение старой антропоморфной субстанции и возникающей вместо нее новой — зооморфной, уничтожение — как поглощение зверем, а возникновение — как рождение. Перевоплощение представляется как уход в иной мир — мир духов-предков, а воскресение — как возвращение в мир людей. В то же время перевоплощение мыслится как испытание огнем и т. п., словом, чертами, характерными для тотемического обряда инициации.

Так же отчетливо прослеживаются тотемические истоки этого комплекса представлений и в других его значениях. Духи-предки шамана представляются обитающими у основания родового дерева и ассоциируются с его основой, корнями, началом. Эти духи представлялись как женские духи, и нашли свое обобщенное выражение в образе матери-хозяйки родового дерева. Этот обобщенный образ мыслится как образ матери-зверя. Уход души шамана (в момент избрания его духами) к этому дереву и перевоплощение его в духа — звериного двойника — представлялись как временная смерть человека — шамана и превращение его в зверя, а появление его на земле — как перевоплощение зверя в человека.[1]

С этим вполне согласуются, во-первых, представление о том, что шаманский чум и стоящая посреди него лиственница *туру*, олицетворяющая шаманское дерево, являются во время камланья местом обитания

[1] А. Ф. Анисимов. Шаманские духи по воззрениям эвенков и тотемические истоки идеологии шаманства. Сб. МАЭ АН СССР, т. XIII, 1951.

шаманских духов — тотемов и душ сородичей, присутствующих на камланье (подробнее об этом см. стр. 216 и др.); во-вторых, то обстоятельство, что это дерево ставится при сооружении чума комлем к очагу, который осмысляется как родовой, общий для всего рода, огонь; в-третьих, представление о том, что родовой огонь, отождествляемый в сознании с единством родового очага и общинными началами жизни рода, мыслится местом обитания хозяйки родового очага — *того мушун* ('духа огня'); в-четвертых, что божественная хозяйка огня мыслится не только духом огня, но также и очага, чума, стойбища и, далее, кормилицею рода и хранительницей душ сородичей; в-пятых, наконец, что с этим образом хозяйки родового огня и хранительницы душ сородичей связаны представления о рождении как о тотемическом акте перевоплощения.[1]

К этому следует добавить, что первыми шаманами, родоначальниками позднейших шаманов, эвенки считали женщин — мифических старух,— хранительниц дороги в мир мертвых; что шаманский плащ сохранял характерные черты верхней женской одежды и шаманы во многом подражали в убранстве своем женщинам, что рисунки на шаманском плаще и бубне, с которыми связаны представления о вселении шаманских духов и оживлении шаманских атрибутов, исполнялись, как правило, женщинами.

Таким образом, если в одном отношении эти представления являются, несомненно, тотемическими по происхождению, то в другом — не менее очевидна связь их с материнским родовым строем, ярко подчеркнутая, с одной стороны, образами матери-зверя и женских родовых духов, божественных хозяек родового огня и тайги, с другой стороны, — образами мифических женских шаманок, хранительниц дороги в мифический родовой мир. Следовательно, рассматривая эти представления исторически, мы неизбежно приходим, с одной стороны, к материнскому роду, с другой, — к тотемической идеологии. Шаманское дерево *туру* в этом случае встает в один преемственный исторический ряд с тотемическими центрами, а связанные с ним воззрения — с топогентильными представлениями тотемистов.

Что касается представлений о мифической родовой шаманской реке, в значении которой выступают шаманский чум и примыкающие к нему *дарпэ* и *онанг*, то тут важно прежде всего подчеркнуть, что река эта в своей функции подобна шаманскому дереву *туру*. Шаманская родовая река *мумонги хокто бира* (дословно 'водяная дорога-река') мыслилась эвенками как шаманская дорога в верхний и нижний миры, связывающая все три шаманских мира — верхний, средний и нижний — в единый родовой шаманский мир — вселенную. На верховье этой реки, отождествляемой с верхним миром *угу буга*, мыслилось родовое хранилище перевоплощающихся душ *оми*, так называемый *омирук* (дословно 'хранилище-вместилище душ'). Посредине реки был средний мир *дулу дулугу буга*. В нем, по родовой мифологии, живут люди, обитающие на средней земле (тайге). Нижний мир *хэргу эргу буга* ассоциировался с нижним течением реки и представлялся как мир мертвых (*буни~букит*). В устье реки мыслилась земля мертвых сородичей. Последние представлялись живущими одним стойбищем — родом и притом с подчеркнутыми каганатными чертами: когда шаман, совершая обряд проводов души умершего в мир мертвых, «привозил» на устье шаманской родовой

[1] А. Ф. Анисимов, ук. соч.; он же. Семейные «охранители» у эвенков и проблема генезиса культа предков. Сов. этнография, 1950, № 3.

реки покойного и просил, чтобы его приняли в родовое стойбище мертвецов-сородичей, навстречу ему, по словам шамана, выходила хозяйка земли мертвых и принимала мертвеца в свой род.

Если шаманская родовая река в основе своей подобна шаманскому мировому дереву, то как, спрашивается, объяснить происхождение подобных представлений.

С развитием анимистических верований представления тотемиста о его отношении к тотему как бы раздвоились: с одной стороны, он мыслится как потомок мифического первопредка — зверя, с другой — представляется тем животным, дух которого «вселился» в него в период инициации (обряда получения тотема). «Австралиец, — говорит Л. Я. Штернберг, — считает себя человеком, т. е. членом данного клана, и в то же время полагает, что он — тот самый мифический предок — животное, от которого его клан произошел и, наконец, наряду с этим он считает себя тем животным, которое ему служит тотемом. Например, если его тотемом будет кенгуру, то он себя считает, во-первых, частью своего рода, во-вторых, — кенгуру, и в-третьих, так как и кенгуру и человек произошли от мифических предков, которые были полуживотными-полулюдьми, то он в то же время и потомок мифического предка».[1] Странная, на первый взгляд, психология раздвоения личности в ее отношении к тотему — результат того, что сами по себе эти формы представлений являются различными по времени происхождения. Представления о мифических предках, полулюдях-полуживотных, особенно в наиболее архаической их форме «матери зверя», «рождающей зверя», характерны для ранних (первичных) стадий тотемизма; воззрения о вселении духа тотема связаны с развитием анимистических верований. Однако, если в основе отождествления человека с тотемом в данном случае лежат представления о вселении в человека духа тотема, то, с этой точки зрения, человек представлялся тоже существом двойной природы, мыслился имеющим невидимую для глаз вторую сущность.

Представления о рождении и смерти, понимаемые как результат перевоплощения души, первоначально носили характер чисто пространственных представлений: смерть — путь в одну сторону, к матери—рождающему месту и превращение в зверя, рождение — путь в обратном направлении и перевоплощение духа—зверя—тотема в человека. Следы этих древних представлений наиболее отчетливо сохранились в традиционных формах обращения к убитому медведю, которое произносилось айнами в обрядах медвежьего праздника. Обращаясь с напутственной речью к медведю, айны говорили, что он (медведь) пойдет к матери по дороге, ведущей к восходящему солнцу. Там — его дом, там издавна живут люди — деды, и оттуда должна его мать послать людям подобного ему—медведя. О том, что это материнское рождающее место мыслилось как матрилокальное поселение матрилинейной группы, а обитавшие там существа — тотемами, свидетельствуют убедительно те слова напутственных речей к медведю, где говорится, что по дороге, ведущей к восходящему солнцу в дом матери, его (медведя) птицы — «дяди-вороны, окружив, будут радостно кричать».[2] У эвенков эти представления были связаны, как мы видели, с воззрениями о мировом дереве жизни—рождения, воз

[1] Л. Я. Штернберг. Лекции по эволюции религиозных верований. Ст. «Первобытная религия в свете этнографии». Изд. НПА ИНС, Л., 1936, стр. 476—477.

[2] Бор. Пилсудский. На медвежьем празднике айнов острова Сахалина. Живая старина, 1914, I—II, стр. 120—121.

зрениями, которые явились последующей трансформацией представлений о тотемических центрах.

Различный по значению и времени происхождения мифический мир духов и божеств, окружавший в форме пластических изображений шаманского чума лиственницу *туру*, как бы наглядно воплощал этот сложный процесс исторической трансформации древних представлений о тотемических центрах в сложное сооружение шаманского чума.

Обращаясь к изучению шаманского обряда, отметим, что наиболее распространенной его формой у эвенков, как и других народов Севера, явилось камланье, связанное с изгнанием духа болезни. В том случае, когда болезнь представлялась незначительной, эвенки пытались обойтись без помощи шамана: доставали из священного *турсука* связку семейных духов — «охранителей», и с помощью их «шаманили маленько», пытаясь «изгнать» злого духа болезни. Если это не «помогало», — обращались за помощью к родовому шаману. Шаман давал указания о постройке шаманского чума (если камлание совершалось в обычном чуме, то об изготовлении нужных изображений шаманских духов) и затем начинал камланье для лечения больного.

Постройка шаманского чума, а также изготовление изображений шаманских духов совершались всем стойбищем сообща, как правило — мужчинами. По характеру изображений шаманских духов, их числу и порядку расстановки в *дарпэ* и *онанг* присутствующие старались угадать намерения шамана, содержание предстоящего камлания, значение для рода неожиданных событий. На этой почве возникали оживленные разговоры между сородичами, создавалось то настроение участников обряда, которое, по утверждению шаманов, было совершенно необходимо для всякого большого камлания. Существенно подчеркнуть, что на этом предварительном этапе, предшествующем собственно шаманскому действию, присутствующие уже испытывали сильное влияние всей обстановки. Во всяком случае, когда начинался акт камлания, многие утверждали всерьез, что «видели» и «ощущали» наяву все, что приписывал своим действиям шаман.

С наступлением темноты шаман уходил в шаманский чум, разводил в нем небольшой огонь (костер) и, подражая крику гагары, начинал сзывать сородичей для совершения шаманского действия. Члены стойбища, один за другим, пробирались по *дарпэ* в чум, пролезали через громадные изображения рыб тайменей, «охранявших» будто бы вход из верхнего мира в средний мир (чум), пролезали через *угдупке* и рассаживались в характерной для кочевников позе (поджав под себя ноги) по сторонам чума. Когда последний из них пролезал *угдупке*, привязанные к ней дощечки, изображающие духов-сторожей, опускались или перекрещивались, и вход в чум считался закрытым. Путь, который проделывали участники обряда, был подобен, по словам шаманов, переселению души *оми* из родового хранилища душ *омирук*.

Описание камлания мы даем по нашим полевым записям, написанным под непосредственным впечатлением от обряда во время экспедиции 1931 г.

Посредине шаманского чума горел небольшой костер. В чуме — полумрак. По сторонам сидели, тихо переговариваясь, сородичи. Томительное чувство ожидания чего-то необычного повышало нервную возбудимость, еще более усиливая мистическое настроение. Напротив входа сидел шаман. Сухощавое нервное лицо бледно, он молчалив, насторожен, раздражителен, поводит плечами, слегка покачивается из стороны в сто-

рону. Лицо подергивается, руки дрожат. Справа и слева лежат изображения духов — таймеией, майга, две пальмы, остроги, расщеп. Костер с четырех сторон обложен изображениями шаманских духов — таймеией. По знаку, поданному шаманом, его помощник достал из турсука шаманское облачение — плащ, нагрудник, обувь, шапку (у небольших шаманов — головную повязку, у главных родовых, помимо шапки, — железную «корону», с изображением оленьих рогов) и рукавицы. Затем достал бубен подогрел его над огнем для лучшего звучания и тихонько пробовал, готов ли бубен к действию. Потом начинал одевать шамана. Одетый шаман садился на небольшой деревянный плот, изображавший шаманских духов рыб, в левую руку брал бубен, ставил его на левое колено, в правую руку брал колотушку и ударял ею по наружной стороне бубна. Разговор обрывался на полуслове. Начиналось собственно шаманское действие.

Огонь приглушался. В полумраке звучал бубен. Сородичи, прижавшись по сторонам чума, с замиранием сердца ждали слова шамана. Наиболее впечатлительные, с более сильным воображением смотрели широко раскрытыми, возбужденными глазами на мрачную фигуру шамана. Медленно покачиваясь из стороны в сторону, в такт бубна, шаман тихим, мелодичным, полным внутреннего чувства, голосом начинал призывную песню духов.

Призывные шаманские песни эвенков были всегда рифмованны, ритмичны, изобиловали яркими, красочными метафорами, всегда сопровождались ритмическим припевом. Пропетую шаманом строфу песни — хором повторяли присутствующие. Затем с соблюдением определенных интервалов шаман бил в бубен, сопровождая звучным аккопанементом пропетое двухстишие, и запевал подобранный в тон бубна ритмичный припев. Его подхватывали присутствующие. Припев сменял снова бубен. За ним следовала вторая строфа песни, и снова все повторялось в том же порядке.

В импровизированной песне «призыва духов» шаман обращался к своим духам-помощникам, призывая их в помощь для борьбы с духом болезни. Обращаясь поочередно к каждому из своих духов, шаман ярко изображал перед присутствующими его образ, уснащая этот образ всевозможными сравнениями, перечнем заслуг перед родом, характеристикой его сверхъестественной силы. Шаман рассказывал в песне, где теперь находится дух, что он делает, охотно или неохотно соглашается на призывы шамана, наконец, о том, как повинуясь требованиям шамана, дух покидает свою родовую территорию и направляется к шаману в чум. Песня в этот момент стихала, звуки бубна постепенно приглушались, переходя в мягкую дробь. Присутствующие, затаив дыхание, ждали «явления» духа. Напряженную тишину разрывал резкий удар в бубен, переходящий в мелкую дробь. В наступившей тишине отчетливо слышались «голоса» духов: звериный храп, звуки птиц, свист крыльев и прочее, смотря по тому, кто из духов являлся в данный момент к шаману. Подобные фокусы доступны были, однако, не всем шаманам, а лишь виртуозам этого дела — *хогды* шаман (большим шаманам). Звук бубна неожиданно прерывался. Шаман широко зевал, «впуская» в себя пришедшего духа, и снова ударял колотушкой по бубну. Хорошо нагретый над огнем бубен долго звучал, наполняя звоном полумрак. Присутствующие сидели под впечатлением «явления» духа, оглушенные без умолку громыхающим бубном. Затем бубен стихал. Шаман начинал призывную песню к следующему духу. Встрепенувшиеся от оцепенения зрители подхватывали слова шамана, и все начи-

налось снова в том же порядке, пока не были «собраны» все шаманские духи.

Собрав духов, шаман распределял между ними поручения в соответствии с порядком размещения изображений в *дарпэ* и *онанг*: одним поручал охранять чум, вторым — быть сторожами на всех путях шаманского действия, третьим — оставаться при нем для исполнения его поручений. В числе шаманских духов одно из первых мест занимала *харги* — звериный двойник шамана. Под охраной целого полчища духов шаман отправлял *харги* в нижний мир — узнать там причину болезни сородича. Громче звучал бубен, взволнованнее становилась песня шамана. *Харги*, в сопровождении духов, отправлялась в нижний мир, к шаманскому мировому дереву. Там находила *манги* — главу духов-предков шамана, узнавала от него все интересующее. В менее важных случаях для этого было достаточно обратиться к ближайшему духу-предку шамана, чаще всего к тому, которому наследовал на земле данный шаман. С другой стороны, нередко бывали случаи, когда *манги*, по словам шамана, оказывался бессильным установить причину болезни, и тогда шаману приходилось отправлять *харги* для той же цели в верхний мир *угу*, к верховным божествам. На рис. 10 представлен шаман в момент посылки *харги* в нижний мир.

Рис. 10. Шаман, посылающий своих духов в нижний мир.

Путешествия *харги* в потусторонний мир описывались в песнях шамана в таком фантастическом виде, так ловко сопровождались движениями, имитацией голосов духов, комическими и драматическими диалогами, дикими выкриками, храпом, шумом и прочим, что даже далекого от суеверий зрителя изумляли и поражали. Темп песни все более ускорялся, голос шамана становился все более нервным, бубен звучал все громче. Наступал момент, когда песня достигала высшего напряжения, ощущения тревоги. Бубен стонал, захлебываясь звоном и грохотом в нервных, быстрых руках шамана. Раздавались один-два оглушительных удара, и шаман вскакивал с места. Раскачиваясь из стороны в сторону, изгибаясь полукругом к земле и так же плавно поднимаясь, шаман рассыпал такой поток звуков, что, казалось, все гудело, начиная с шестов чума и кончая пуговицей на одежде. Выкрикивая последние напутствия духам, шаман все сильнее приходил в состояние экстаза, наконец, бросал бубен в руки помощника, хватался руками за привязанные к чумовым шестам ремни и начинал шаманский танец — пантомиму, изображавшую как *харги*, в сопровождении целого полчища духов, мчалась в опасное путешествие, исполняя волю шамана. Колотушка в умелых руках помощника шамана выбивала неистовую дробь. Аккомпанемент достигал наивысшей точки. В чуме слышались голоса зверей, звериный храп и прочее. Поддаваясь гипнотическому влиянию шаманского экстаза, присутствующие впадали часто в состояние мистических галлюцинаций, ощущая себя активными участниками шаманских действий. Шаман скакал, кружился на ремнях по чуму, подражая бегу и полету своих духов, доходил до высшей точки экстаза и падал с пеной у рта на подостланный во время коврик. Помощ-

ник шамана раздувал огонь, склонялся над застывшим, безжизненным телом шамана. Шаман, олицетворяющий в этот момент свою *харги*, находящуюся в стране *хэргу* (мире мертвых), был внешне подобен трупу. Помощник шамана, «обеспокоенный» тем, что шаман может не вернуться на землю *дулу* (в средний мир), уговаривал его поскорее возвращаться из нижнего мира, ориентируясь по свету огня, разведенного им, помощником шамана, в чуме. Шаман начинал подавать признаки жизни: слышались слабый, малопонятный лепет, еле внятные голоса духов. Это означало, что *харги* и сопровождающие ее духи возвращаются в средний мир. Шаманский помощник припадал ухом к губам шамана и шопотом передавал присутствующим все, что, по словам шамана, происходило в это время с *харги* и ее духами. Слабый, чуть слышный шопот шамана переходил в громкое бормотание, в несвязные обрывки фраз, дикие выкрики. Помощник брал бубен, подогревал над огнем и принимался бить, упрашивая шамана (т. е. его *харги*) не сбиться с дороги, пристальнее присматриваться к свету чумового костра, чаще прислушиваться к звукам бубна. Быстрее и громче звенел бубен в руках подручного, все ясней, членораздельней становились возгласы шамана. Еще громче звучал бубен, призывая шамана, наконец, снова переходил в аккомпанемент экстаза. Шаман вскакивал и начинал опять шаманский танец-пантомиму, символизировавшую возвращение *харги* и сопровождающих ее духов в средний мир *дулу*. Танец шамана становился все более спокойным, движения — медленными. Наконец, все более замедляясь в темпе, танец прерывался. Шаман повисал на ремнях, раскачиваясь из стороны в сторону, в такт бубна. Затем, речетативом рассказывал присутствующим о путешествии *харги* в потусторонние миры, о случившихся при этом приключениях. Освободившись от ремней, шаман опускался на свое место. Ему подавали бубен. Снова слышалась песня шамана. Шаман сообщал советы духов-предков — как надо бороться с злым духом болезни, оставлял бубен и делал перерыв. Кто-нибудь из присутствующих подавал ему раскуренную трубку. Бледный и обессиленный, шаман принимался жадно курить трубку за трубкой. На этом кончалась первая часть камланья.

Отдохнув, шаман снова брался за бубен и принимался «изгонять» духа болезни. Вначале он пытался убедить этого духа добровольно «уйти» из тела больного. Дух «отказывался». Продолжавшиеся долго между духом и шаманом разговоры раздражали шамана и переходили в неудержимые вспышки гнева, крики, угрозы. Звон бубна снова достигал высшей силы. Шаман бросал бубен помощнику, вскакивал с места, хватался руками за подвешенные к жердям чума ремни и начинал кружиться в бешеной пляске подле больного, стараясь «выгнать» духа болезни. Усталый и обессиленный, шаман снова опускался на место, брал бубен и опять затягивал песню, спрашивая своих духов-помощников, как ему быть дальше? По совету *харги* (главной шаманской души — звериного двойника шамана), он принимался изгонять болезнь путем обмахивания и обтирания больного места различными частями тела животных и птиц: подшейным оленьим волосом, куском кожи с морды изюбря, медвежьим лбом, рогом дикого оленя, шкурой со лба россомахи, волка, орлиными перьями и прочим. Но и это оказывалось явно недостаточным. Раздраженный шаман упрекал всячески духа болезни, снова садился, долго с негодованием бил в бубен, затем, смягчая удары постепенно переходил к обычной мелодии, начинал советоваться со своими духами-помощниками о том, как ему быть дальше? По совету *харги*, шаман предлагал духу болезни

переселиться в жертвенного оленя. Между шаманом и духом болезни снова начинались длинные диалоги: шаман расхваливал вкус мяса оленя, отдельных частей его тела и всячески охаивал тело больного. Дух болезни держался обратного мнения. В конце концов шаману все-таки удавалось «убедить» духа болезни принять выкуп. К чуму подводили жертвенного оленя. На шею оленя набрасывали жертвенный аркан, противоположный конец аркана передавали в руки больного. Под звуки бубна больной, перебирая в руках конец ремня, начинал натягивать его. В тот момент, как натянутый аркан дергал за голову оленя, один из стоявших подле него мужчин убивал жертву ударом ножа. Это означало, что дух болезни перебежал по натянутому аркану в оленя и поразил его. Олень свежевался. Шкура вывешивалась в жертву верховным божествам, сердце подавалось шаману, который с жадностью на него набрасывался и кусал зубами. Откушенный кусочек оленьего сердца шаман выплевывал в углубление сделанное в изображении одного из своих духов, затыкал его деревянной втулкой и уносил в *опанг*, поручая своему духу-помощнику отнести пойманного таким образом духа болезни в пропасть нижнего мира. Но часто дух болезни «обманывал» шамана и «оставался» в теле больного. Тогда шаман подстилал шкуру убитого оленя под больного, смазывал больные места кровью оленя и принимался выманивать духа болезни наружу запахом крови. Как только тот «вылезал» наружу, желая отведать вкус крови оленя, шаман бросался на больного, слизывал размазанную по телу кровь и сплевывал ее в отверстие (углубление) одного из своих идолов-духов, который «уносил» духа болезни в пропасть нижнего мира. Иногда, усложняя обстановку действия, шаман заявлял, что дух болезни не идет на эту приманку. Тогда, раздраженный, он вновь бросался к бубну. Грозно звучал бубен в руках шамана, осыпавшего бранью и угрозами духа болезни. Шаман собирал всех своих духов-помощников. Те окружали со всех сторон «засевшего» в человеке духа болезни. Шаман начинал увлекательное по его фантастическому содержанию повествование о борьбе зооморфных помощников шамана с духом болезни. Тот прятался в содержимое желудка. Тогда наиболее хитрый шаманский дух — гусь — засовывал нос в желудок больного и ловил клювом причину болезни. Шаман и его духи торжествовали. Раздавался радостный, оглушительный звон бубна. Присутствовавшие на шаманстве сородичи облегченно вздыхали, но радость оказывалась преждевременной: дух болезни вырывался из гусиного клюва и бросался по направлению к присутствующим. Ужас ошеломлял их. Однако другой дух шамана — расщеп, символизировавший шаманское дерево, оказывался на пути беглеца. Расщеп хватал духа болезни, сжимал его в своем деревянном теле и под охраной двух деревянных отказов (*котэ*) приводил к шаману. Начиналась третья, самая увлекательная часть шаманского камланья.

Шаманские духи, как это следовало из песен и действий шамана, окружали плотным кольцом пойманного духа болезни, осыпая его самыми злыми шутками, насмешками, руганью, угрозами. Шаманские духи щипали его, кусали, таскали за ноги, плевали; наиболее раздосадованные из них — мочились на него, испражнялись и т. д. Чум оглашался звоном бубна, возгласами, дикими криками шамана, подражавшего голосам духов-помощников. Звук бубна снова предельно усиливался. Шаман срывался с места, хватался руками за подвешенные к шестам чума ремни, пускался в бешеный по ритму и напряжению танец. Сзади его держали за ремни двое мужчин. Бубен в руках помощника шамана стонал, захлебываясь в грохоте звуков. Дикие крики, звериный храп, птичьи голоса

носились с шаманом по чуму. Из-под ног его летели в сторону головни, угли, горячая зола, но на это никто не обращал внимания. Присутствующие криком помогали шаману. Экстаз шамана и присутствовавших достигал наивысшего предела: пойманного духа болезни шаманские духи отводили в нижний мир, чтобы бросить в пропасть. На краю земли нижнего мира гагара или другая из шаманских птиц-духов заглатывала болезнь, летала с нею над пропастью и выбрасывала туда злого духа через анальное отверстие. После этого шаман и его духи возвращались в средний мир, загораживая по пути следования все проходы из нижнего мира. По достижении средней земли (*булу*), шаманский танец кончался. Шаман водворялся на свое место. Ему подавали бубен. Под его звон шаман рассказывал присутствующим о всех подробностях изгнания духа болезни в пропасть *буни* (мира мертвых). Затем наступал перерыв: шаман и его духи отдыхали.

Четвертая часть камланья представляла родовую месть шамана и его духов шаману враждебного рода. Шаманская *харги* узнавала у духов-предков шамана, кто послал к их сородичам злого духа. Возгласы негодования, угрозы сыпались со всех сторон по адресу чужеродного злого шамана. Родовые шаманские духи создавали целые полчища зооморфных чудовищ и под началом шаманской *харги* «отправлялись» мстить за сородича роду шамана, пославшего духа болезни.

Последняя, заключительная часть камланья посвящалась верховным божествам. Им приносили в жертву оленя. Шкура жертвенного оленя вывешивалась на длинной тонкой лиственнице у жертвенника (*туру*), а мясо съедалось всеми присутствующими. В особой песне, обращенной к верховным божествам, шаман благодарил покровителей рода за оказанную помощь. Затем он исполнял особый танец, символизировавший путешествие шамана к верховным божествам. По шаманскому дереву *туру* шаман будто бы поднимался в верхний мир и «шел», минуя небеса — одно за другим по земле верхнего мира к *Амака шэвэки* — верховному божеству. Ему шаман и передавал на хранение душу больного — маленькое изображение человека из дерева, прикрепленное к вершине лиственницы *туру*. *Амака* поручал охрану души больного духам шамана. Обратный путь шамана на землю *булу* (в средний мир) изображался в форме стремительного, веселого, шумного танца-экстаза. Затем шаман шел к жертвеннику, становился подле развешенных шкур жертвенных оленей и произносил длинный *молиуртын* — импровизированные молитвы христианским божествам.

Вернувшись обратно в чум, шаман, по желанию присутствующих, принимался гадать с помощью колотушки и оленьей лопатки. Сородичи по очереди загадывали свои желания. Шаман подбрасывал кверху колотушку и определял по ее падению, сбудется или нет желание. Потом брал лопатку жертвенного оленя, клал на нее горящие угли, дул на них, а затем по направлению и характеру трещин на кости решал, что́ ожидает сородича впереди.

По окончании камлания шаманский чум покидали. С него снимали ровдужную покрышку (полости), все прочее оставалось на месте.

На рис. 11 старик-эвенк с реки Юдукон, Василий Шерепикталь, изобразил, как шаман рода Нюрюмпаль послал болезнь на род Момоль.

Мир многочисленных духов, отражавший бессилие человека в борьбе с природой, в представлении эвенков делился на три класса. К одному классу относились злые духи. Это — *камага* 'духи болезней' (*кама* дословно значит — «притеснять», «прижимать») и *бутыле* 'духи смерти'

Рис. 11. Рисунок старика-эвенка Василия Шаремикталь с реки Юдукон (Байкитский район Эвенкийского национального округа Красноярского края), изображающий отдельные моменты камлания над больным.

1 — р. Подкаменная Тунгуска; *2* — ее притоки; *3* — земля рода Момоль; *4* — родовые священные деревья — место совершения родовых религиозных церемоний; *5* — дух родовой территории — владычица родовой земли; *6* — дух покровитель рода — *бугалы*; *7* — родовая *мапыля* (ограда-засека) из шаманских духов-сторожей; *8* — земля рода Нюрумна; *9* — место их родового культа; *10* — дух-покровитель рода Нюрумналь; *11* — их родовое *бугалы*; *12* — *мапыля* (ограда-засека) рода Нюрумналь из шаманских духов-сторожей; *13* — чум родового шамана рода Нюрумналь; *14* — родовой шаман Нюрумналей; *15* — его помощники; *16* — след от шаманского духа, посланного родовым шаманом рода Нюрумналь в род Момоль, чтобы «уничтожить Момолей»; *17* — проправшийся незаметно через изгородь-*мапыля* в род Момоль дух превратился в червяка-древоточца, проник во внутренности одного из членов рода Момоль и принялся уничтожать его телесную душу; *18* — чум больного члена рода Момоль; *19* — его жена; *20* — чум шамана из рода Момоль; *21* — родовой шаман рода Момоль принимается камлать, чтобы узнать о причине болезни сородича, его духи рассказывают ему и сородичам о случившемся; *22* — присутствующие на шаманстве сородичи; *23* — шаманский дух — гусь, *24* — шаманский дух — кулик; этих духов посылает шаман к больному с поручением — выгнать духа болезни, шаманские духи — гусь и кулик засовывают носы во внутренности больного человека и принимаются ловить духа болезни; *25* — дорога шаманских духов; *26* — дух болезни выскакивает из больного и пытается убежать, духи помощники шамана — расщеп и пальма — ловят духа болезни, расщеп зажимает духа и держит, не выпуская, пальма сторожит; *27* — по поручению шамана рода Момоль, один из его духов — сова проглатывает духа болезни и несет к пропасти нижнего мира, чтобы выбросить его туда через анальное отверстие; *28* — вход в нижний мир; *29* — шаман рода Момоль посылает своего духа — двухголовую щуку — отомстить роду Нюрумналь; *30* — след двухголовой щуки; *31* — чум члена рода Нюрумналь; *32* — дух-щука вырывает телесную душу у больного; *33* — дух-щука уносит телесную душу человека; *34* — телесная душа; *35* — родовой шаман рода Момоль в месте прохода чужеродного шаманского духа строит изгородь из духов-лиственниц; *36* — над следом чужеродного духа ставит сторожей — расщепы — *хичупкан*; *37* — подвешенные к колу шкурки зверей; *38* — шкура жертвенного оленя, принесенного в жертву верховным божествам.

(*бу* 'умирать', *бутыле* 'производящие умирание'). Вторую категорию составляли духи *мушун* 'духи владетели', хозяева природы. К третьему классу относились духи *шэвэки* (~ *сэвэки* ~ *хэвэки*) 'верховные владетели' «божества», подчиненными которым мыслились все прочие духи. Эвенки при этом полагали, что духов болезни и смерти насылали на людей чужеродные шаманы. Для этого чужеродные шаманы «вызывали» своих родовых шаманских духов-помощников и «посылали» их в другой (враждебный им) род приносить его людям болезни и смерть. «Посланные» шаманом духи «проникали», будто бы, на территорию указанного рода и принимались поедать души людей. Чтобы избежать неожиданного нападения подобных духов, каждый из родовых шаманов «огораживал» родовую землю особой мифической изгородью *марыля* заставой из шаманских духов-сторожей. Для проникновения на территорию чужого рода враждебные духи должны были прорвать окружавшую его кочевья шаманскую *марыля* или обмануть духов сторожей — пробраться туда незаметно, посредством какой-нибудь хитрости. В том случае, когда им это «удавалось», среди сородичей, по мнению эвенков, начинались болезни, смерти. Родовой шаман и его духи-помощники вступали в борьбу с ворвавшимися на их родовую землю духами, изгоняли их, восстанавливали родовую *марыля* и отправлялись мстить теми же средствами роду враждебного им шамана. В шаманских камланьях эти фантастические войны шаманов и их духов описывались необычайно живо, в увлекательной сюжетной форме, со всеми хитроумными способами скрадывания, нападения и преследования врага, известными из опыта ведения междуродовых войн и военных столкновений родов, вплоть до институтов кровавой мести и выкупа за «убийство души» сородича.

Таким образом, злые духи, духи болезней, в представлении эвенков есть не что иное, как духи шаманов враждебных родов. Что касается природы шаманских духов, то о них мы уже говорили выше, характеризуя их как тотемы древних материнских родов эвенков. Спрашивается, каким образом духи-тотемы могли стать в шаманстве злыми духами, причиняющими болезни и смерть?

Племя, род и их учреждения, по мнению Ф. Энгельса, были границей для человека по отношению к чужаку из другого рода и племени. Все, что было вне рода и племени — было вне закона. «При отсутствии определенного мирного договора царила война между племенами, и эта война велась с жестокостью, которая отличает человека от остальных животных и которая только впоследствии несколько смягчилась под влиянием материальных интересов».[1] С этой точки зрения, все, что находится вне рода, не связано с ним узами крови — враждебно или может быть вредно ему. Естественно, дух-тотем другого рода всегда может оказаться враждебным духом, подобно тому, как люди этого рода могут быть врагами, напасть, причинить ранения и смерть. Поэтому к числу злых духов относились также *неви* и *иляды* — души изгнанных из рода и погребенных на чужой земле сородичей.

Совершенно особую категорию духов составляли, по мнению эвенков, духи-владетели вод, горных хребтов, лесов, различных видов зверей и т. п. Их — целые племена, полагали эвенки: в каждом явлении — особые владетели, расселившиеся по разным приметным особенностям местности, реки, тайги. Те звери, рыбы и птицы, за которыми человек

[1] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, 1947, стр. 111.

охотится, чтобы существовать, для духов — такие же табуны, как домашние олени для человека. Специфической чертой этой категории духов является тот, общий для них, патриархальный колорит, в котором изображался образ жизни этих духов и их отношение к людям. По старым представлениям эвенков, духи эти — владетели земли и вод, хозяева звериных табунов, рыб и птиц. В их руках все источники жизни человека. Чтобы человек мог существовать, духам достаточно выделить ему часть своих бесчисленных табунов зверей. Для этого человек, говорили шаманы, должен просить духов и приносить им жертвы. Ведь звериные табуны для духов-владетелей — такая же собственность, как домашние олени для человека. Подобные представления, разумеется, не могли возникнуть раньше, чем сложились подобные, но реальные отношения людей. Такие представления, с их подчеркнутыми чертами отношений патриархально-родового общества, не свойственны хозяйственному и общественному строю жизни материнской родовой организации. Корни их, очевидно, следует искать в более поздних формах общественного бытия — патриархально-родовом обществе. Ф. Энгельс, характеризуя исторический путь развития религиозных верований писал: «. . .наряду с силами природы, выступают также и общественные силы, — силы, которые противостоят человеку, столь же чуждые и первоначально столь же необъяснимые для него, как и силы природы, и подобно последним господствующие над ним с той же кажущейся естественной необходимостью. Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил».[1]

Категория духов-владетелей, хозяев земли, вод, зверей, птиц и рыб, является начальной ступенью этого превратного отражения в сознании людей не только «таинственных сил природы», но и «общественных сил», «которые противостоят человеку и господствуют над ним». Наиболее законченные формы представления эти обретают в образах верховных божеств. Верховные божества мыслились антропоморфными, по образу и подобию самих эвенков, обитающими в верхнем мире (*угу дуннэ*). Там, говорили шаманы, имеется несколько земель (небес). На самой верхней из них жил *амака шэвэки* (*амака* 'дедушка', *шэвэки* ~ *сэвэки* ~ *хэвэки* 'верховное божество'; на второй — *экшэри шэвэки* 'верховный хозяин животных, птиц, рыб и растений' на остальных — прочие обитатели верхнего мира: *дэляча* 'солнце', *бега* 'месяц', *агды* 'гром', *асикталь* 'звезды', *туксе* 'тучи', вечерняя и утренняя зори. Голубой свод неба — это тайга верхнего мира, млечный путь — след от лыж небесных людей, созвездие Большой Медведицы — сцена коллективной охоты небесных людей. Этот пантеон верховных божеств является одним из этапов развития многобожия, одним из этапов перехода культа природы в многобожие, характерное для эпохи разложения первобытно-общинного строя.

Таким образом, самый характер представлений о духах и божествах, фигурирующих в камланьях, наглядно показывает, что духи эти и их место в шаманском обряде различны по времени своего происхождения: духи-помощники шамана восходят своими истоками к духам-тотемам; духи-владетели и хозяева явлений природы несут отчетливые следы патриархально-родовых отношений; верховные божества, представляющие начальный этап многобожия, характерны для разложения родовой организации и — соответственно этому — упадка древних общинных на-

[1] Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. Госполитиздат, 1938, стр. 333.

чал в жизни рода и племени. Будучи различными по времени происхождения, эти формы верований, разумеется, не могли войти в шаманский обряд одновременно. Они вливались в него, как в некое общее русло, по мере того как совершался процесс выделения из родовой верхушки особых служителей религиозного культа — шаманов; по мере того как нормы новой шаманской идеологии впитывали в себя предыдущие формы верований и культа, соответственно перерабатывая и видоизменяя их.

Таким образом, в шаманство влились весьма различные религиозные представления и обряды. Представления о шаманском мировом дереве и связанные с ними обряды относятся своими истоками к тотемическим верованиям эпохи матриархата. Все это вплетается в канву развитых анимистических представлений и, наконец, сливается с мифическим миром многочисленных духов. Из этих духов особо выделяются родовые духи и общеплеменные божества. Божества эти, сохраняя многочисленные черты бывших тотемических божеств и олицетворения сил природы, приобретают постепенно общественные атрибуты, становятся, таким образом, выражением бессилия человека в борьбе не только с природой, но и с социальным гнетом (эпоха разложения рода, развития патриархального рабства и т. п.). Различны по времени своего происхождения и элементы шаманской обрядности. Древнейшим элементом в шаманском обряде является магический колдовской обряд привлечения зверей под удар охотника и обеспечения добычи на промысле. Ему соответствуют магические пантомимы шаманских обрядов *шингкэлэвун* и *гиркумки*.[1] Выражением тех же представлений являлись «лечебная» шаманская магия и связанный с ней разнообразный круг материальных предметов (преимущественно части тела животных и птиц), фигурировавших в шаманской обрядности в качестве ее непременных атрибутов. Магические пантомимы обрядов *шингкэлэвун* и *гиркумки* — древнее шаманства.

О том же свидетельствует и терминология шаманства: *самал-ми* ~ *хамал-ми* на языке эвенков означает скакать (применительно к шаману — обрядовый танец — пантомима), *хамат-ми* значит «догнать», «нагнать» (относительно шамана — особый танец привлечения зверей и обеспечения удачи на промысле, исполняемый шаманом в форме пантомимы при совершении обрядов *шингкэлэвун* и *гиркуми*), *самалды-ми* ~ *хамалды-ми* означает «камлать», «прыгать», «прыгать во время камланья», *сама* ~ *хаман* значит «шаман». Совершая магические обряды привлечения добычи и обеспечения удачи на промысле, древние охотники, как мы видели,[2] стремились уподобить себя зверю: рядились в шкуры зверей, позднее надевали с той же целью особые ритуальные костюмы, внешне напоминавшие образ зверя (особые шапки с рогами, куртки из шкуры дикого оленя и пр.). С этой точки зрения, заслуживает особого внимания следующая, крайне примечательная терминология: *самна-ми* означает «шевелить ногами», *самнасин-ми* 'шевельнуться', *самнган* ~ *хамнган* 'шкура с ног оленя', *самасик* ~ *хамашик* ~ *шамашик* 'шаманский плащ'.

Как результат осмысления с позиций родовых норм мировоззрения древнего магического обряда возникли представления о мифических первопредках как субъекте и действующем лице обряда. Эти образы тотемических первопредков, полулюдей-полуживотных, в последующем

---

[1] А. Ф. Анисимов. Представление эвенков о *шингкен'ах* и проблема происхождения первобытной религии. Сб. МАЭ, т. XII, 1949.

[2] А. Ф. Анисимов, ук. соч., стр. 180 и сл.

развитии трансформировались в образы шаманских духов-предков, шаманских мать-зверя и звериных двойников шамана, стали в представлениях шаманистов, действующим лицом шаманского обряда. Тотемические центры — священные родовые деревья, вокруг которых совершались магические тотемические церемонии рода, легли в основу представлений о шаманском мировом дереве, а духи — тотемы — о шаманских духах-помощниках.[1] Возникновение анимистических представлений, в частности воззрений о множественности душ у человека создают представления о множественности потусторонних миров. Поскольку одна из душ — «независимая» от тела душа *ханян* (тень) еще при жизни признается способной отделяться от тела и жить продолжительное время вне его, явления смерти с нею не связываются. Смерть ассоциируется только с телесной душой — *бэен*. Отсюда естественным становится вывод о бессмертии одной из душ — *ханян*. В соответствии с диаметральной противоположностью их качеств, создается концепция трех миров: нижний мир — место обитания умерших, средний мир — земля живых эвенков, верхний мир — *оми*, место пребывания бессмертных душ *ханян*. Эта концепция трех миров в дальнейшем становится основою шаманского мифотворчества о нижнем, среднем и верхнем мирах, населенных разнообразными сверхестественными существами — духами.[2]

В процессе разложения материнского рода, распада старых и образования новых племенных объединений отдельные родовые тотемы возвышаются до общеплеменных, перерастают в духов-хозяев и верховные божества, другие нисходят до значения местных локальных духов-хозяев различных урочищ, речек, сопок и т. д. В числе обобщенных тотемических образов, предшественников верховных божеств, у эвенков были изюбрь, лось, медведь. С установлением института шаманства древний тотемический обряд трансформируется в шаманское действие — камланье, а образы племенных тотемических божеств становятся главными духами — помощниками шамана. Об этом убедительнее всего свидетельствует нижеследующая терминология шаманства: *сэвэкэчен* 'изюбрь', *сэвэки* 'верховное божество', *сэвэн* 'дух-помощник шамана', *севенчэ-ми* 'шаманить', *сэвэнчэвке* 'камланье', *ляки* 'металлическое изображение лося на шаманском плаще', *лякит-ми* 'ворожить', 'вещать', *нимат* — тотемический обряд передачи убитого медведя члену другого рода, *нимнганивка* 'шаманское камлание'.

Установление отцовского рода означало поражение материнского права. Идеологическим выражением этого общественно-исторического процесса было своеобразное ниспровержение древних женских родовых божеств и духов-тотемов, перенесение их в мир мертвых. Образы женских родовых божеств превратились в хозяев дороги в мир мертвых, владычиц подземного мира и глав поселений мертвецов. Древние тотемические божества — лось, изюбрь, медведь, став шаманскими духами-предками и матерью-зверем шамана, «поселились» у корней шаманского мирового дерева, стали его шаманскими духами-помощниками. Верхний мир заняли патриархальные божества, верхние владыки живой и мертвой природы, с присущими им как выразителям идеологии патриархального общества социальными атрибутами. Субъектом, действующим лицом

[1] А. Ф. Анисимов. Шаманские духи по воззрениям эвенков и тотемические истоки идеологии шаманства. Сб. МАЭ, т. XIII, 1951.

[2] Подробнее см.: А. Ф. Анисимов. Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма. Сб. «Родовое общество», Тр. Инст. этнографии, т. XIV, 1951.

обряда стала фигура шамана, колдуна, служителя религиозного культа. Развитие представлений о мифической родовой шаманской реке, обусловленное возросшим значением рыболовства, характерного для китойской и глазовской стадий патриархально-родового общества древних предшественников эвенков, объединили указанные выше разнообразные элементы представлений в единую стройную систему трех шаманских миров, связанных между собою одной родовой дорогой — рекой. Символическим выражением этой мифической родовой шаманской реки и являлся описанный выше шаманский чум. По мере дальнейшего развития и усложнения анимистических верований шаманский обряд принимал все более специализированную форму культового действия, доступного лишь одному шаману, хозяину родовых духов-помощников. С появлением выделившихся из общества, специализировавшихся служителей культа, общение с родовыми духами становится их привилегией, а они — их «избранниками». Древние духи-тотемы становятся их шаманскими духами, а древние родовые обряды трансформируются в различные формы шаманского действия, все более изменяясь и уходя от своей праосновы.

Для того, чтобы понять в историческом плане процесс становления шаманского обряда и шаманство как своеобразную форму жречества, необходимо исследовать то особое социальное положение, которое занимали шаманы в обществе, и дать социальную оценку шаманства.

С этой точки зрения особенно примечательными являются прежде всего те представления эвенков, в которых это особое положение шамана в роде утверждалось и закреплялось как норма родовой идеологии. В этом отношении наиболее существенными являлись, с одной стороны, — представления о родовой *марыля*, с другой — воззрения о мифической родовой шаманской реке. Под понятием *марыля* у эвенков, как указано выше, подразумевалась та мифическая шаманская изгородь или засека из духов, которой шаман «огораживал», будто бы, род, чтобы оградить сородичей от козней злых духов. Шаман, выполнявший функции своеобразного «вождя-защитника» рода, расставляет с этой целью подвластных ему духов вокруг родовой земли, образуя из них особую шаманскую изгородь-засеку, ограждавшую род от всевозможных несчастий. По рассказам шаманов, подобная марыля длинной непроходимой засекой тянулась невидимою по тайге, от одного хребта к другому, от речки к речке, от одной горы до другой, замыкая все, что находилось на родовой земле, в единый замкнутый родовой мирок, охрана которого сосредоточивалась у шаманских духов, т. е., в конечном итоге, мыслилась в руках шамана. Все, что находилось за этой мифической родовой засекой, — тайга, горы, реки, звери, рыба, домашние олени и сам человек (сородичи) — все должно было считать себя в безопасности, раз их денно и нощно «охраняли» шаманские духи-сторожа, окружавшие родовую землю. С воздуха родовую землю охраняли другие шаманские духи-птицы; в тайге с той же целью стояли, охраняя род, шаманские духи-звери, в воде плавали, оберегая родовую территорию, шаманские духи-рыбы. В этой мифической родовой замкнутости, отражавшей реальную былую родовую обособленность, род противостоял всему остальному миру как совершенно особый мирок, во главе которого стояла фигура шамана.

Как ни «оберегали» шаман и его духи род, — болезни и прочие несчастья, тем не менее, не обходили эвенков. Однако шаманы этим не смущались. По их мнению, в этом нет ничего удивительного: в тайге, как в тайге, — всего можно ждать. Тайга велика, земля гориста, реки

порожисты. Шаманским духам уберечь все проходы и подступы к родовой земле трудно. К тому же, шаманские духи хоть и могучи, но и они не без недостатков. Им так же свойственны известные слабости; духи могут оказаться недостаточно прозорливыми и находчивыми, могут уставать и быть невнимательными, наконец, могут оказаться менее сильными при встрече с противником. Во всех этих случаях дело кончалось тем, что духи болезней проникали незаметно или прорывались силой через шаманскую родовую изгородь и принимались уничтожать то людей, то домашних оленей, то диких зверей. Когда злым духам удалось, говорили шаманы, пробраться или прорвать шаманскую *марыля*, духи-сторожа давали об этом знать родовому шаману, и тот принимался изгонять мифических врагов, т. е. шаманить. Изгнав зловредных духов и тем устранив причину несчастья, шаман принимался восстанавливать свою мифическую засеку из духов, заменяя слабых и нерадивых духов-сторожей более сильными и исполнительными, усиливал охрану там, где подступы и проходы, по его мнению, казались наиболее уязвимыми и т. д. и т. п. К этому следует добавить, что подобные действия совершались шаманом в форме массовых шаманских камланьев, при которых его сородичи являлись не только активными участниками, но к тому же и вдохновленной аудиторией, способной в галлюцинации видеть наяву все то, что «видит» и говорит шаман.

Для нас, разумеется, трудно не только представить, но даже понять ту силу и влияние, с которой давили эти формы мировоззрения на психологию эвенков. Если бы мы могли хоть на минуту встать на их место и посмотреть на все это глазами их родовой идеологии, мы, возможно, были бы потрясены той социально-идеологической выразительностью, с которой предстала бы перед нами фигура шамана, поставленная этими нормами родовой идеологии в привилегированное положение. Пытаясь психологически осмыслить эти нормы мировоззрения, И. М. Суслов по этому поводу писал: «Самый страшный момент в жизни тунгусов бывает — смерть шамана, который при помощи своих этанов (шаманских духов-сторожей, — *А. А.*) охранял род. По мнению тунгусов, шаман всегда «убивается» другим шаманом, т. е. злой дух, посланный одним шаманом, умерщвляет другого шамана. А когда умирает шаман, то умирают и все его этаны, т. е., покидая живые объекты, они уходят вместе с душами шамана на хэргу (нижний мир, мир мертвых, — *А. А.*). Таким образом разом исчезает *марыля*. Поджидавшие такого случая злые духи бросаются на территорию рода и могут погубить его полностью. В этих случаях выступает на сцену другой шаман, родственник умершего, который и ставит новую *марылю*, а с появившимися духами начинает шаманскую расправу».[1]

Несомненно, что представления о мифической родовой изгороди — *марыля* — не только утверждали, но и закрепляли положение шамана, и далее — не только закрепляли, но и выставляли шаманство как общественно необходимое явление, без которого род не мог существовать. В этом случае шаман, узурпировавший у рода право совершения обрядов родового культа и тем ставший над родом, представлялся не узурпатором, а своеобразным страдальцем за интересы рода, что и нашло свое отражение в дореволюционной этнографической литературе, преимущественно субъективно-идеалистического народнического направления.

[1] И. М. Суслов. Шаманство как тормоз социалистического строительства. Антирелигиозник, 1932, № 11—12, стр. 26.

Еще более примечательными в этом отношении являются представления эвенков о мифической родовой шаманской реке, так называемой *мумэнги хокто бира*, дословно «водяная дорога-река». По старым представлениям эвенков у каждого рода имелась своя особая родовая дорога-река, свой большой родовой мир, который, в отличие от *марыля*, обнимает не только среднюю землю — тайгу (средний мир), но также верхний (небо) и нижний (подземный) миры. Все три мира мыслились расположенными по этой реке и отождествлялись в представлениях с нею: верхний мир — с верховьем реки, средний мир — со средним течением, нижний мир — с устьем мифической родовой реки. По этой родовой дороге-реке, полагали эвенки, проходила вся жизнь рода, во всех формах ее проявления. Последние мыслились как последующие этапы перевоплощения и представлялись в форме замкнутого круга. На вершине реки живут бессмертные души *оми*, живут одним большим чумом, так называемым *омирук*, дословно «вместилище-хранилище душ». По среднему течению реки находится средний мир — тайга, где живут эвенки и другие люди; в устье реки помещалась земля мертвецов-сородичей, живущих большим стойбищем, во главе которого стоит старая женщина — хозяйка. По дороге в мир мертвых (нижнему течению реки) жили женщины-старухи, хозяйки родовой дороги-реки и хранительницы путей родовой жизни. Когда человек умирает, его телесная *бэен* тоже умирает. Шаман кладет телесную душу умершего на плот и увозит по мифической родовой реке в мир мертвых. По пути в мир мертвых шаман заезжает к старухам — хозяйкам мифической родовой реки и с их помощью добирается, наконец, до земли мертвых. Пристав к берегу, шаман принимается кричать через залив, уговаривая хозяйку земли мертвецов принять в свое стойбище-жилье умершего сородича. Когда голос шамана достигает противоположного берега залива, там начинается оживление. На крик из чума выходит хозяйка земли мертвых и велит одному из мужчин поехать через залив и привезти от шамана покойного. Передав плот (могильный помост), шаман возвращается тем же путем в средний мир, тщательно загораживая проход из одного мира в другой. Тем временем душа — тень умершего (*ханян*), принимала новую субстанцию подчеркнутую ее новым названием — *оми* (от *о—ми*, означающего «делать», «творить», «создавать», «зачинать» и т. д.), уходила на вершину мифической родовой реки и поселялась в родовом *омирук* 'хранилище-вместилище душ'. Спустя известное время *оми* возвращалась на среднюю землю к людям и давала, будто бы, начало новому поколению.

Этот большой родовой мир, обнимавший в своих родовых границах все три мира вселенной — верхний, средний и нижний — стоял изолированным от всего остального, будучи замкнутым в своих родовых границах. Другие родовые миры, образно представлявшиеся также в форме дороги-реки жизни, мыслились находящимися рядом, подобно реальным соседним родам. Как и реальные роды, которые могут быть в отношении данного рода то родственными, то чужими, то дружественными, то враждебными, эти мифические родовые миры мыслились в отношении друг друга то зловредными, то доброжелательными. В случае вражды чужеродные духи проникали на родовую дорогу-реку данного рода и причиняли смерть, болезни и прочие несчастья. Враждебные духи, полагали эвенки, проникали в род через нижний мир. К нижнему миру сходятся устья всех родовых дорог жизни. Там, по словам шаманов, имеется несколько земель. На каждой земле живут особые шаманские духи. Если чужеродный шаман решил причинить вред другому роду, духи-помощ-

ники этого шамана проникали через нижний мир на шаманскую родовую мифическую реку этого рода, пробирались вверх по течению до среднего мира, нападали на обитающих там сородичей, причиняя болезни и смерть. Если чужеродным враждебным духам удавалось добраться до верховья реки, над родом нависала самая страшная угроза; враждебные духи могли разорить родовое хранилище душ, увести бессмертные души рода в мир мертвых, и тогда род неизбежно, полагали эвенки, вымирал. Чтобы этого не случилось, родовой шаман самым тщательным образом «загораживал» все проходы на вершину родовой реки жизни. По всем притокам, хребтам и расщелинам шаман устанавливал многочисленные заставы из шаманских духов-сторожей. С воздуха вершину реки охраняли шаманские духи-птицы. На суше подступы к родовому хранилищу душ охраняли целые стада шаманских духов-зверей. В устьях притоков и по самой реке стояли в форме рыболовной ловушки-закола шаманские духи-рыбы. Проход из нижнего мира в средний мир шаман «загораживал» частым непроходимым заколом, напоминающим бедра рыболовного запора, а посредине ставил хитроумную ловушку, попав в которую, зловредные духи не могли, по его мнению, выбраться. Таким образом, с точки зрения шаманской идеологии, судьба рода находилась целиком в руках шамана, а стоящая над родом фигура шамана была для его сородичей не только полной общественного значения, но и фактической власти, с которой не могли не считаться сородичи в их личном и общественном быту.

С течением времени в руках шаманов накапливались и определенные материальные ценности. Чтобы удержать их за собой и закрепить высокое общественное положение и социальные привилегии, шаманство, как первая архаическая форма становящейся религиозной организации, должно было то и другое обосновать перед своими сородичами идеологически. Такую функцию, думается нам, выполняли для шаманов представления о так называемом шаманском избранничестве духами и наследственности шаманского дара. В первом случае утверждалось, что шаман является «избранником» духов, а выполняемые им функции — священными и неотделимыми от его персоны; во-втором, — что передача этих функций и связанных с ними социального положения и привилегий может происходить только наследственным путем. Согласно существующим на сей счет представлениям, духи, выступающие в роли помощников шамана, сами приходят к будущему шаману и силой «избирают» его на служение роду. В тех случаях, когда молодой «избранник» пытается отказаться, духи, будто бы, угрожают ему даже смертью, а в качестве подтверждения своих угроз — обрекают его на продолжительную болезнь (кружение — особый вид северной истерии и функциональных неврозов). С точки зрения данных представлений, шаман — не узурпатор, захвативший в свои руки право на монопольное исполнение обрядов родового культа, а сородич, призванный духами-предками рода защищать свой род. Именно так, в плане созданной ими данной социальной иллюзии и истолковывают шаманы весь так называемый подготовительный период, предшествующий официальному введению шамана в роль служителя культа. Духи-предки рода будто бы приходят к будущему шаману, упрашивают его взять на себя обязанности защитника рода. Будущий шаман отказывается. Духи мучают его, угрожают, терзают, уводят в лес, сводят с ума и т. д. Заметив указанные признаки проявления шаманского «избрания» духами, семья призывает на помощь старого родового шамана. Тот шаманит в присутствии сородичей и объявляет, что духи-предки рода «из-

брали» для служения роду нового шамана, но тот тяготится этим «избранием», и духи ему мстят за отказ. Тогда шаман и сородичи принимаются уговаривать «избранника». Дело кончается тем, что тот с ними соглашается и якобы боясь смерти своей и сородичей (духи угрожают не только ему, но и роду), принимает «избрание» духов. Словом, если иметь в виду все это, то выходит, что шаман — страдалец за род и его интересы. Так именно и трактовала в свое время эти вопросы народническая этнография (Штернберг, Богораз и др.), которая, следуя этой социальной иллюзии, склонна была полагать, что шаманский «дар» — не привилегия, а сущее для шамана несчастье. Связанные с этим комплексом представлений воззрения о последующей переделке духами тела шамана (духи разрезают, будто бы, тело шамана, прокаливают его на огне, куют, закаляют, пробуют на прочность и т. д.), а также о перевоплощении шаманской души в духа — звериного двойника шамана, рисуют личность шамана священной и неприкосновенной, а занимаемое им общественное положение — как естественный результат его сверхъестественных качеств. В глазах сородичей шаман, в силу этого, выступает в роли человека совсем необычных качеств. Тело шамана хотя и предстоит перед глазами остальных членов рода в обычной антропоморфной телесности, тем не менее, оно не обычно, переделано вышеупомянутым образом духами; душа шамана — зооморфна; рождение шамана связано с матерью-зверем, воспитание — с мировым шаманским деревом жизни, премудрости и ведунства, на котором рос, качаясь в железной зыбке, будущий шаман (точнее — его душа). Отсюда, с естественностью, мог следовать вывод о том, что только шаман, наделенный этими сверхъестественными свойствами, и мог выполнять те общественные функции, которые за ним закрепились в обществе в процессе общественно-исторического развития. С этой точки зрения, прерогатива шамана на совершение обрядов религиозного культа есть вполне закономерное явление, обусловленное, во-первых, тем, что так решили духи-предки рода, во-вторых, тем, что с этой целью духи наделили его особыми сверхъестественными свойствами, которых нет и не может быть у остальных членов рода. С точки зрения этих норм родовой идеологии, шаман, которому приписываются столь сверхъестественные свойства, выступает перед родом как прямое олицетворение счастья, благополучия и даже самой жизни рода. Убедительным свидетельством этому служат представления эвенков, согласно которым шаман потому, будто бы, не стрижет волос, что они у него являются обиталищем душ сородичей. То же значение имеет обычай отдавать шаману на сохранение прядь своих волос, в которых мыслится обитающей одна из душ человека. Таким образом, не только благополучие рода, но и сама жизнь мыслились связанными с шаманом. Отсюда понятным становится тенденция закрепить это высокое социальное положение и привилегии в пределах отдельной семьи за своим потомством. Именно эту социальную тенденцию и отражают воззрения о наследственности шаманского дара. Согласно этим воззрениям, шаманом может быть не всякий сородич, а лишь тот, у кого между предками по отцовской или материнской линии был кто-нибудь шаманом. Подобные лица считаются лицами шаманского происхождения, и в силу этого — наследственными претендентами на получение от своих предков шаманского дара. В этом случае потомки считаются наделенными качествами своих предков, а потому — отличными от своих сородичей. Если предки были «избранниками» духов, наделенными ими особыми сверхъестественными свойствами, и служили выражением их воли, то и потомки их также могут и должны быть

«избраны» духами, поскольку потенциально они обладают этими качествами в порядке наследственности шаманского дара. Таким образом, шаманское звание, ставившее шамана над родом и наделявшее его весьма существенными социальными привилегиями, имело явную тенденцию закрепляться наследственно в пределах отдельной семьи, считавшейся шаманской по происхождению.

Эта тенденция наследственного закрепления шаманского звания за отдельной семьей, таившая в себе зачатки сословной жреческой кастовости, — явление, повидимому, сравнительно позднее. Ее возникновение и утверждение в идеологии и социальном быту проходило в порядке противопоставления старым демократическим традициям рода, не знавшим наследственного избрания шаманов духами и полагавшим шаманское звание доступным для любого сородича. Убедительным свидетельством этому служат воззрения эвенков о так называемых пассивном и активном способах получения шаманского дара. Тот способ получения шаманского дара, при котором духи сами приходят к шаману и силой заставляют его согласиться на шаманское служение, принято называть в литературе пассивным. Для него характерны все те моменты, о которых мы говорили выше: приход духов к будущему шаману в порядке прямой наследственности, уговоры, угрозы, получение согласия и наконец, — переделка духами тела шамана и последующее перевоплощение одной из его душ. Все это, в свою очередь, возможно лишь только для тех людей, которые являются потомками шамана, ибо только потомки шаманов (люди шаманского происхождения) мыслятся наделенными качествами предков-шаманов. Помимо того, существует и другой способ получения шаманского звания. Для этого, полагают эвенки, следует уйти на несколько дней в лес, воспроизвести там все характерные для шаманского «избрания» моменты, обрести путем длительного поста и физического изнеможения соответствующего духа-покровителя (последний является обычно во сне), и тогда можно себя считать вполне достойным шаманского служения. Явившийся во сне дух-покровитель (чаще всего — животное или птица), обучает желающего стать шаманом всем приемам шаманской обрядности и дает соответствующее количество духов-помощников. После этого будущий шаман возвращается домой и под руководством опытного старого шамана проходит соответствующее обучение, осваивая довольно сложные процедуры шаманского камланья. Эта форма получения шаманского дара убедительно свидетельствует, что в прошлом шаманское звание и совершение обрядов культа не были прерогативой шамана и могли выполняться любым членом рода. Однако тот факт, что способ активного получения шаманского дара у эвенков в недавнем прошлом считался, тем не менее, не таким эффективным, шаманы этого вида — более слабыми, а в общественном отношении — менее ценными, и даже более того — неравноправными по сравнению с первым видом шаманов, ибо не могли быть «избранными» в должность родового шамана, — все это говорит убедительно за то, что в условиях разложения родового строя победа остается не за старыми демократическими принципами обретения шаманского звания, а за новой социальной тенденцией наследственного закрепления этого звания и социальных привилегий за отдельной семьей. Подобно тому, как древние первобытно-общинные отношения уступают место частнособственническим, демократический родовой принцип совершения религиозных обрядов уступает место наследственному, который в дальнейшем (например в Полинезии) перерастает в сословный, перерастающий позднее в жречество.

Противопоставление и борьба этих двух социальных принципов сказывается с особенной силой в тех обрядах шаманского культа, которые связаны с получением шаманских атрибутов — бубна, плаща и других. В них существенны в этом плане прежде всего следующие восемь крайне примечательных моментов: 1) эти обряды носят характер общеродовой церемонии и являются обязательными для каждого члена рода; 2) совершение этих обрядов составляет заботу и обязанность всего рода в целом; 3) сородичи изготовляют шаману его атрибуты сообща; 4) это совместное изготовление шаманских атрибутов является для рода своеобразным празднеством, с которым связаны представления о едином начале рода; 5) с этими обрядами связаны также представления о возрождении природы, размножении зверей и обеспечении добычи в будущих промыслах; 6) пользоваться этими атрибутами разрешается всем членам рода без исключения; 7) право пользоваться при этих обрядах шаманскими атрибутами и совершать с помощью их шаманские действия (камлать) является обязательным для каждого члена рода; 8) это право сородичами осуществляется ранее самого шамана и до того, как шаманские атрибуты будут переданы шаману. При обряде обновления или освещения бубна все присутствующие поочередно шаманят с изготовленным сообща шаманским бубном, напевают шаманские песни, подражают в меру сил и умения всем прочим шаманским действиям. Самым последним при этих обрядах шаманит посвященный в шаманское звание шаман. Зато как только шаманские атрибуты передаются из рук сородичей в руки шамана, эти атрибуты становятся для них неприкосновенными: после шамана сородичи не имеют права пользоваться шаманскими атрибутами и совершать с ними шаманские действия. Мотивируется это тем, что шаман, взяв в свои руки шаманские атрибуты, вселяет в них своих духов-помощников, подвластных только шаману и строго карающих тех, кто, не будучи шаманом, т. е. не обладая свойственными шаману сверхъестественными качествами, осмелится производить с помощью этих атрибутов шаманские действия. Даже в том случае, если духи и не будут рассержены на безумного смельчака, взявшего после шамана его атрибуты для совершения шаманского действия, его гибель, уверяют шаманы, все равно будет неизбежной: вызванные этими действиями шаманские духи войдут, как всегда они это делают при шаманском камланье, в тело шаманящего, и простое смертное тело не выдержит их присутствия — погибнет. Вот почему после вселения в шаманские атрибуты шаманских духов, эти атрибуты, равно как и шаманские действия становились прерогативой шамана. В одном случае это связывалось с моментом нанесения краской изображений шаманских духов (например на бубне, по подолу шаманского плаща и т. д.), в других — прикреплением изображений шаманских духов и прочих шаманских подвесок (например на шаманском переднике, плаще, колотушке и пр.).

Если иметь в виду, что эти обряды носили характер общеродовой церемонии, были связаны с представлениями об оживлении природы, размножении зверя и обеспечения добычи, и представляли в основе своей магические обряды, в которых желаемое изображалось как реально совершившееся, то следует признать, что шаманству в собственном смысле этого слова предшествовали в прошлом такие формы культа, которые не были отделены и противопоставлены роду подобно шаманской обрядности. Разделение упомянутых выше обрядов, связанных с получением шаманских атрибутов, на две части — общеродовую и шаманскую, из которых первая с шаманскими духами непосредственно не связана, а для

второй характерным является обладание духами — свидетельствует красноречиво о том, что это противопоставление явилось результатом утверждения шаманства как первой формы религиозной организации и шаманского мировоззрения, как первой формы сословно-кастовой идеологии. Тот факт, что первая часть обрядов совершается всеми сородичами сообща, тогда как вторая — единоличио шаманом, указывает не менее убедительно на то, что предшествовавшие шаманству родовые обряды были делом всего рода и выполнялись сородичами сообща. Отмеченные выше права сородичей не только шаманить, но и пользоваться для этого в первой части обряда изготовленными шаманскими атрибутами, свидетельствуют в свою очередь о том, что сам процесс совершения обрядов культа был функцией не отдельного лица, а всего рода в целом и каждого сородича в отдельности. Если этим правом — бить в бубен, надевать шаманское облачение, напевать шаманские песни и пр. — мог в данном случае пользоваться любой из сородичей, то это значит, что в прошлом право совершения обрядов родового культа могло быть предоставлено любому члену рода. Наконец, если эта норма обычного права бытовала в качестве обязательной для всех членов рода, то это значит, что в отдаленном прошлом совершение религиозных обрядов не было прерогативой шаманов, а лишь позднее монополизировано ими. С другой стороны, если во второй части обрядов получения и освящения шаманских атрибутов это право пользоваться шаманскими атрибутами и совершать с их помощью религиозные обряды закрепляется персонально за шаманом, то это значит, что переход религиозных функций от рода к шаману есть результат выделения из числа членов рода особых специалистов религиозного культа. Далее, если это противопоставление шамана и рода связывается в указанных обрядах с представлениями о шаманских духах и сверхъестественных качествах шамана, в основе которых лежат вполне определенные социальные мотивы, связанные, как мы видели выше, с укреплением привилегированного положения шамана, то это значит, что причины подобного противопоставления следует искать не в нормах идеологии, а непосредственно в условиях общественного бытия, в процессах разложения рода в частности.

Некоторые указания в этом направлении дает функциональная семантика шаманских атрибутов и отдельных обрядовых шаманских действий. Что касается семантики шаманских атрибутов, то здесь существенно важно отметить прежде всего факт известной противоречивости и двойственности ее. С одной стороны, шаманский бубен осмысляется как животное (дикий олень), с другой, — как лодка и боевое оружие шамана. Шаманский плащ осмысляется как животное (дикий олень, лось, медведь) или птица (орел) и вместе с тем как броня шамана. В том же значении брони выступают передник, рукавицы и обувь шамана, хотя и то и другое имеет в свою очередь и более архаическое значение, связанное с отдельными частями тела животного или птицы. Если первая семантическая линия восходит своими истоками к тотемическим представлениям, то вторая из указанных семантических линий несет на себе явный отпечаток военной организации. Особенно отчетливо это проступает в значениях, связанных с шаманской шапкой: она одновременно осмысляется как голова или рога зверя, почему и снабжается изображением оленьих рогов, и как шлем, защищающий голову шамана. Еще более отчетливо историческая связь процесса становления шаманства с родовой военной организацией прослеживается на семантике отдельных моментов шаманского действия. Шаманские духи, восходящие

своими истоками к тотемическим нормам мировоззрения и древним родовым тотемам, в шаманских обрядах выступают вместе с тем в значении военного отряда, предводительствуемого шаманом. С этой точки зрения, шаманское действие представляется как целый военный поход. Когда шаман, совершая камланье, отправляется сражаться с зловредными духами или враждебным чужеродным шаманом, впереди его идут духи-разведчики, за ними — наиболее быстрые и верткие, выполняющие роль головного отряда, затем — самые сильные, страшные — основная, так сказать, ударная сила и, наконец, — охрана шамана. Камлая, шаман речитативом рассказывает присутствующим о том, как продвигаются по тайге его непобедимые отряды духов, как они осторожно подходят к вражеской территории, скрадывают, нападают и уничтожают врага. В этих рассказах, полных захватывающей экспрессии, драматизма, построенных на бытовом первобытном реализме, перед присутствующими раскрывается целая картина межродового сражения. Наши наблюдения в этом отношении — не единичное исключение. С. В. Иванов, занимаясь изучением религиозного искусства эвенков, ранее нас пришел к тому же выводу, доложенному им на одном из заседаний Кабинета Сибири Института этнографии Академии Наук СССР. До него о том же свидетельствовали в той или иной мере ряд предшествующих собирателей и исследователей-этнографов (Васильев, Рычков, Островских и др.). На селькупском материале указанное явление было ярко и убедительно показано Е. Д. Прокофьевой в одном из ее докладов на заседании Кабинета Сибири того же Института.

Спрашивается, как мы должны понимать и трактовать эти факты в плане интересующей нас проблемы? Случайна эта связь или нет? Целый ряд материалов позволяет решительно утверждать, что связь эта не случайна. В преданиях о межродовых войнах и военных походах «левобережных», «болотных», т. е. обитающих к западу от Енисея, и «правобережных», «каменных», т. е. обитающих к востоку от Енисея эвенков, говорится, что военными отрядами зачастую предводительствовали шаманы. Более подробный материал по этому вопросу был собран известным исследователем культуры и быта эвенков — Н. П. Никульшиным во время экспедиции 1936 г. и позднее доложен на заседании Историко-этнографической секции Научно-исследовательской ассоциации Института народов Севера. В поэме эвенкийского поэта Алексея Салаткина «Гегдаллукон и Ульгориксон», написанной по фольклорным мотивам и рассказам стариков, говорится:

И возглавил их кочевье
Сам шаман, старейший в роде,
Знаки ставя на деревьях,
Чтобы путь им был свободен.

По свидетельству Гмелина, один известный ему эвенкийский шаман был одновременно и предводителем своего рода. Те же черты засвидетельствованы и по другим народам. П. Третьяков сообщает, что Тынта — староста Вадеевской самоедской управы, являлся шаманом и князем одновременно. Совпадение функции вождя рода и шамана засвидетельствовано также применительно к бурятам, монголам (конца XII и начала XIII в.), американским и азиатским эскимосам и целому ряду других народов. У американских эскимосов, например, отмечено совпадение терминов: *ангакок* 'шаман', *ангайгок* 'начальник'. Лица с двойным поло-

жением предводителя и шамана, по свидетельству В. Г. Богораза-Тана, имели место также у азиатских эскимосов.[1]

Перечисленные выше факты позволяют думать, что процесс выделения шаманов как специалистов религиозного культа и закрепление за ними этих функций и вместе с этим — также их привилегированного положения в роде совершался в результате разложения родового строя, в частности — развития межродовых войн, образования военных дружин, усиления роли военных вождей, формирования и утверждения родовой верхушки, для которой характерным было, повидимому, совмещение функций предводителя рода, в том числе и военного вождя, с одной стороны, и функций специалиста религиозного культа, с другой. Первое облекало представителей родовой аристократии фактической властью, второе служило идеологическим обоснованием ее господства над родом. В преданиях эвенков реки Подкаменной Тунгуски, повествующих о порядке избрания родовых вождей и посвящении их шаманом в это звание, а также в целом ряде других преданий, связанных с межродовыми войнами, в существовании кровной мести, выкупах за убийство сородича, военном обучении и прочем эта родовая верхушка, невзирая на силу древних родовых первобытно-общинных традиций (выборность вождей и родовых шаманов, решающее значение родового совета и т. п.) выступает, тем не менее, уже как вполне определившаяся руководящая группа в роде. В руках ее начинает сосредоточиваться все более и более власть над родом. Функции власти уже дефференцированы: военный вождь рода и шаман — самостоятельные социальные фигуры. В исторической перспективе первый должен был становиться военным властелином (глава — предводитель, князек), второй — жрецом. Процесс русского завоевания и последовавшая за тем колониальная политика царизма, нарушили этот процесс и сбили его в его исторической перспективе: военные родовые вожди-предводители, которых документы XVII в. именуют князцами, сменились позднее крайне неопределенными в своих социальных функциях фигурами родовых старшин; шаманы превратились в специализировавшихся знахарей-ведунов, с характерными для них — врачевательскими функциями.

Хотя шаманству у эвенков и не суждено было перерасти в жречество, тем не менее в нем достаточно отчетливо проступают такие черты, которые в своей социальной тенденции могут быть охарактеризованы как зародыш жречества. Помимо указанных выше фактов положения шамана, представлений о его «избрании» духами (в порядке наследственного закрепления шаманского дара за отдельной семьей, воззрений о сверхъестественных свойствах шамана и т. п.), необходимо иметь в виду также и следующие обстоятельства: прежде всего, особый ритуал посвящения неофита в шаманы, а позднее — ритуал вступления шамана в последующие ступени шаманского звания. В обряде посвящения неофита в шаманы в этом плане существенно: 1) этот обряд совершался в присутствии всего рода и носил характер аттестации силы и могущества сверхъестественных качеств будущего шамана, о чем повествовал в своих песнях родовой шаман, совершавший указанное посвящение; 2) этот обряд посвящения неофита в шаманы совершал шаман рода, бывший его воспитателем и учителем, — у него неофит проходил обучение шаманскому мастерству; 3) с этим обрядом было связано официальное признание родом неофита

[1] В. Г. Богораз-Тан. Шаманы и безбожники у американских эскимосов. Архив АН СССР, ф. 250, оп. 1, стр. 2.

в качестве шамана; 4) утверждение его особого положения и соответственно этому включение его в среду «шаманов — избранников духов», отличных от других членов рода. Ритуал посвящения состоял из ряда камланьев, которые совершал родовой шаман вместе с неофитом последовательно во все три шаманские мира (верхний, средний и нижний) и осмыслялся в сознании сородичей как совместный поход по мифической родовой дороге-реке жизни, при котором старый шаман показывал новому все секреты и таинства потустороннего мифического родового мира. Если в указанных выше моментах обряда посвящения в шаманы проступали, как нам думается, черты становящейся религиозной организации (жречества), то наличие аудитории — сородичей, перед которыми совершался этот обряд, носивший характер общеродовой церемонии, свидетельствовало о том, что в религиозной жизни рода сильны были еще родовые демократические традиции, противостоявшие этой социальной тенденции шаманства. Последнее выражалось в том, что обряд посвящения был для сородичей формой подтверждения подлинности шаманского призвания и одновременно — экзаменом молодому шаману. Сородичи обсуждали проявленные шаманом при этом качества и требовали от него практического подтверждения действительности его шаманских способностей и силы. Для этого молодой шаман изрекал в состоянии транса какое-нибудь предсказание, которое потом проверялось его сородичами. Присутствовавшие при этом шаманы рода старались в этом случае помочь своему начинающему партнеру, но иногда, в силу зависти или конкуренции с ним, могли поставить его в затруднительное положение и тем испортить будущую карьеру молодого шамана. Помимо вышеуказанного обряда, существовали еще обряды посвящения в соответствующие ранги шаманства. Они совершались при получении шаманом отдельных атрибутов (колотушки, бубна, передника, обуви, рукавиц, посоха, плаща, шапки первоначально — ровдужной, позднее — железной, увенчанной изображением рогов оленя). Упомянутые атрибуты шаман получал постепенно, на протяжении ряда лет. С этим связывались представления о росте сверхъестественных сил и качеств шамана, а в общественном бытии это значило переход шамана из одного ранга в другой, более высший, и соответственно этому — повышение его авторитета и влияния в роде.

Для эвенкийского шаманства, о котором идет речь, характерными были такие явления, как институт ученичества, наличие особых специализированных помощников, наличие особого шаманского «языка», многочисленных и крайне эффектных атрибутов, сложного ритуала шаманского действия, с заметной тенденцией к канонизации, наличие особого шаманского чума — будущего жреческого храма. Все это, равно как и многое другое, в частности виртуозная техника исполнения шаманского действия, обширность и сложность шаманской обрядности, нарочитая аффектация, широкое применение различных фокусов в процессе шаманского действия и т. п., дают основание полагать, что данная нами выше характеристика эвенкийского шаманства, с точки зрения его прошлой исторической тенденции и перспективы как зародыша жречества вполне соответствует действительности.

Существенно в этом плане также и другое — наличие среди эвенкийских шаманов наряду с нервными, истеричными типами большого количества весьма трезвых людей. Последние представляли собою тип хладнокровный, волевой, натуру не только холодную, но часто — скептическую; для таких шаманов шаманство является только обрядовой формой

и средством получения соответствующих материальных и социальных выгод. В отличие от первого типа — своеобразных родовых пророков-прорицателей, в большинстве случаев мелких шаманов и маловлиятельных в отношениях общественной жизни, этот второй тип, хитрый, властный и с трезвым воображением, более всего приближается по своему характеру к жрецу. От первого типа шаманов он отличается, помимо того, большим запасом положительных знаний и более высокой культурой. Зная хорошо по своему личному опыту цену всем шаманским прорицаниям и не желая ронять свой авторитет слишком низко в глазах сородичей, шаманы этого склада внимательно наблюдают и пытаются понять все, что может дать в смысле положительных знаний общественно-историческая практика, начиная с изучения местности, условий охоты, привычек и повадок зверя и кончая наблюдениями над психологией людей, составляющих шаманскую аудиторию. Они внимательно прислушиваются к рассказам старых опытных охотников, ведут наблюдения за миграцией зверя, присматриваются, где больше родилась кедровая и лиственничная шишка (основной корм для белки), ягода (кормовая база боровой дичи) и т. д. Подобный тип шаманов делает свои предсказания с учетом всего этого так, чтобы как можно меньше ошибиться и чтобы удержать свой авторитет. Облекая практику в шаманскую мистическую форму, они способны были давать сородичам вполне практические указания, чем, в свою очередь, не мало способствовали укреплению своего авторитета и общественного положения. В своей шаманской практике они ловко сочетали виртуозное трюкачество, магическое и мистическое шарлатанство, знание психологии сородичей и положительный производственный опыт. С этой точки зрения, они были во многом подобны жрецам, разумеется опять-таки лишь в зародыше. Говоря о социальной значимости шаманства следует отметить также и то, что шаманы у эвенков были окружены известным культом. Изображения шаманов-предков хранились шаманами среди прочих святынь рода и почитались как защитники и покровители сородичей. Изображения делали из металла (листовидного железа и меди), а также из дерева; они имели вид человеческого лица, плоского, со слабым подобием глаз, носа и рта. Деревянные изображения шаманов-предков делались обычно более выразительными, часто с естественными зубами во рту, взятыми с могильного помоста шамана. Одно из подобных изображений хранится в числе эвенкийских коллекций в Государственном Музее этнографии в Ленинграде. В качестве духов-охранителей семьи и рода эвенки употребляли также различные изображения и подвески от шаманских атрибутов (плаща, передника, бубна). Могила шамана считалась священной, а место, где находился могильный помост, — запретным для охоты.

К этому следует добавить, что в быту эвенков шаманы пользовались подчеркнутым почитанием и многими весьма существенными привилегиями. Шамана встречали с большим почетом, сажали на почетное место, угощали лучшим, что было из съестного. В беседе в случаях разногласий с шаманом ему не противоречили. Говорили с шаманом очень почтительно, а в местах общественных сборищ разрешалось с ним говорить только старшим и наиболее уважаемым из сородичей. Сидеть полагалось на почтительном расстоянии от шамана. По адресу шамана даже заглаза нельзя было говорить чего-либо предосудительного. Каждый из членов рода считал своим долгом чем-нибудь услужить и помочь шаману — пасти оленей, промышлять и т. д. Лучшие промысловые места род отдавал шаману. При распределении весенне-летних стоянок шаману отво-

дили наиболее рыбную речку и строили для него рыболовный заездок. Осенью помогали шаману собирать оленей, зимой — промышлять, в частности крупного копытного зверя гоном по насту, на которого сами шаманы редко охотились, ссылаясь на существовавшие для них в этом отношении запреты. Чтобы шаман не забывал охранять благополучие и здоровье семьи и ее членов, ему подносили время от времени подарки, обычно ценной пушниной. За камланье шаману платили; бедные семьи давали 1 оленя, богатые 2—4. Богатые были с шаманом в большой дружбе, пользуясь в своих корыстных интересах его влиянием на остальных членов рода.

Это социальное срастание шаманства и имущей родовой верхушки особенно ярко проявилось и обнаружило себя в первые годы советской власти, когда шаманы выступали прямыми защитниками и пособниками кулачества. Пытаясь сохранить за собой и имущими членами рода прежнее привилегированное положение, шаманы вместе с крупными оленеводами и торговыми посредниками — баями активно боролись против советской власти. Совершая шаманские камланья, они вели на них антисоветскую пропаганду; усиленно пытались возродить старые родовые традиции, используя их как средство для прикрытия своей антисоветской деятельности; уговаривали сородичей не отдавать детей в школу, не пользоваться больницей, ветеринарной помощью и т. д. В ряде случаев шаманская агитация принимала крайне резкие наступательные формы. Подпавшие под ее влияние эвенки приходили в школу и забирали с собой своих детей. Прикрываясь родовым принципом и родовой солидарностью, шаманы старались затушевать имущественные и социальные противоречия среди своих сородичей, приглушать разраставшуюся классовую борьбу. Когда кулаки и шаманы поняли, что победить Советы нельзя, они пытались их завоевать изнутри, стремясь провести в состав родовых советов своих людей. Сопротивляясь наступлению социалистических элементов, шаманы и кулачество активно боролись против коллективизации. В борьбе против советской власти и социалистического строительства шаманы и кулаки широко использовали не только средства подрывной антисоветской агитации, но также открытые выступления и вредительство, вплоть до поджога школ, расхищения и уничтожения колхозных стад. Поэтому трудящимся эвенкам, ставшим на путь строительства социалистического общества, пришлось вести борьбу не только с кулачеством, но также и с их классовыми пособниками — шаманами. Таким образом победа над кулачеством была одновременно и гибелью шаманства как общественного института.

О. В. ИОНОВА

ЖИЛЫЕ И ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ПОСТРОЙКИ ЯКУТОВ[1]

(Историко-этнографический очерк)

ВВЕДЕНИЕ

Культура якутского народа является составной, неотъемлемой частью многообразной богатейшей культуры народов Советского Союза и своими истоками уходит далеко в глубь веков.

Только вскрыв основные этапы развития культуры якутского народа, учитывая экономические, культурные и политические связи якутов с окружавшими их народами, распознав различные напластования в ней, можно понять своеобразие якутской культуры, отразившей сложность прошлых исторических судеб этого народа, жившего длительной исторической жизнью.

При всей сложности различных влияний, которым подвергалась культура якутов, она, как и культура всякого народа, самобытна, и изучение ее представляет значительный интерес в истории культуры народов СССР.

На материальной культуре якутов сказался бытовой уклад их южносибирских предков тюрко-монгольского происхождения, с их кочевым скотоводством, переносным жилищем, своеобразной одеждой, приспособленной к верховой езде, пищей и хозяйственной техникой, а также элементы материальной культуры северных аборигенных племен Якутии с их охотничье-рыболовным промыслом, полуоседлым образом жизни, своеобразной техникой, ибо те и другие племена легли в основу образования якутской народности.

Известное воздействие на материальную культуру якутов оказали природные условия Якутии с ее суровым климатом, длительной зимой, малопригодной для кочевого животноводства, аласными пастбищами, способствовавшими ведению полуоседлого хозяйства.

Особое место в развитии материальной культуры якутов занимает влияние культуры великого русского народа, сыгравшего огромную прогрессивную роль не только в истории народов нашей страны, но и в истории всего человечества.

С приходом русских на реку Лену начинается сближение народов Якутии с русским народом и подъем развития производительных сил, внедрение более высокого способа производства, приобщение к гораздо более богатой культуре. Все это отразилось на развитии материальной культуры якутов, обогащенной отныне русской культурой. Появились

---

[1] Работа выполнена по плану Якутского филиала АН СССР.

новые промыслы, новый хозяйственный инвентарь, новые приемы техники, формы жилища, одежды и пр.

Изучение истории материальной культуры якутов с древнейших времен до наших дней блестяще подтверждает правильность учения марксизма-ленинизма о законах общественного развития, об известном влиянии географической среды и роста народонаселения на развитие общества

Колоссальные сдвиги, происшедшие за годы советской власти, социалистическое переустройство быта вызвали принципиально новые явления и в материальной культуре всех народов СССР, в том числе и якутов.

Якутский народ, в прошлом угнетенный царизмом, эксплуатируемый собственными тойонами, ныне возрожденный в новых, социалистических условиях, используя многовековой опыт своей приполярной культуры и новую усовершенствованную технику, создал новые элементы материальной культуры — жилище, одежду, орудия промыслов и пр., наиболее приемлемые для нового быта, коллективного труда, зажиточной колхозной жизни.

Якуты вместе со всеми народами Советского Союза успешно строят новую социалистическую культуру в обстановке взаимного уважения, взаимной помощи и подлинной дружбы. Развитие социалистической культуры неразрывно связано с расцветом всех национальных культур народов СССР. В этой связи необходимо знание всех сторон культуры каждого из народов нашего многонационального Союза, ибо каждый из них вкладывает свою лепту в общее дело культурного прогресса.

Товарищ Сталин учит нас, что «каждая нация, — все равно — большая или малая, имеет свои качественные особенности, свою специфику, которая принадлежит только ей и которой нет у других наций. Эти особенности являются тем вкладом, который вносит каждая нация в общую сокровищницу мировой культуры и дополняет ее, обогащает ее».[1]

—

Дореволюционная этнографическая литература о якутах весьма обильна. Но она не всегда правильно изображает быт и жизнь якутского народа, ибо многие исследователи того времени подходили к народам Якутии, как к народам «неисторическим», неспособным к историческому развитию и творчеству, а потому изучали их лишь как объекты истории, как определенные и неизменные этнические величины. В доказательствах этого тезиса особенно изощрялись разные лжеученые иностранного происхождения, часто прямо отражавшие расистскую идеологию европейской реакции.

Даже в наиболее ценных исследованиях того времени чаще всего давалась лишь добросовестная регистрация этнографических элементов без учета их развития, без какого-либо исторического анализа и научной критики.

Количество литературы о якутах увеличивалось также за счет многочисленных компиляций, не имеющих какой-либо самостоятельной научной ценности.

Дореволюционная этнографическая наука занималась преимущественно «духовной культурой якутов, отрывая ее от той материальной основы, на которой она выросла. В результате оставалась почти не изученной материальная культура якутов, происхождение их духовной куль-

[1] И. В. Сталин. Речь на обеде в честь Финляндской Правительственной делегации 7 апреля 1948 г., «Известия», 13 апреля 1948.

туры оставалось ничем не мотивированным, ее сущность подвергалась извращенному толкованию. Обычно отдельные элементы материальной культуры рассматривались исследователями оторванно от общей культуры, без учета исторических условий.

Описывая жилые постройки якутов, старые авторы ограничивались простым описанием случайно встречавшихся им типов жилища. При попытках обобщить собранный материал они пользовались порочным формально-сравнительным методом, сводя все к механическому заимствованию у других народов, полностью отрицая тем самым самобытность якутской культуры.

Только советские ученые, вооруженные марксистско-ленинской методологией, внесли принципиально новое в изучение истории и культуры народов национальных республик. В результате их работ отчетливо выявилось, что народы, казалось, застывшие на определенной ступени развития, имеют богатое историческое прошлое.

Наряду с фольклорными и этнографическими источниками, которыми пользовались и дореволюционные авторы, советские исследователи впервые широко привлекли архивные документы, археологические находки и лингвистические данные. Последние явились очень ценным источником. Поскольку смена типов жилых построек охватывает значительный исторический период, постольку она получала свое отражение в языке народа. Особенно ясно значение языкового материала для изучения исторических влияний видно из указания И. В. Сталина о природе и законах развития языка: «Язык относится к числу общественных явлений, действующих за все время существования общества. Он рождается и развивается с рождением и развитием общества. Он умирает вместе со смертью общества. Вне общества нет языка. Поэтому язык и законы его развития можно понять лишь в том случае, если он изучается в неразрывной связи с историей общества, с историей народа, которому принадлежит изучаемый язык и который является творцом и носителем этого языка».[1]

Комплексное использование материала — исторического, этнографического, фольклорного, археологического и лингвистического — дало возможность найти ключ к разрешению важнейших проблем, таких, как этногенез якутского народа, его социальный строй, история взаимоотношений с русским народом и др.

Но нельзя сказать, что все уже сделано. Крупнейшей задачей, стоящей перед советскими учеными-якутоведами, является преодоление буржуазных извращений в науке, восстановление действительной картины исторического развития народов Севера.

Для полного охвата всего исторического процесса развития якутского народа необходимо изучение памятников материальной культуры якутов, так как это дает возможность получить новые данные и для решения вопроса этногенеза якутов и для решения вопроса об истоках культуры якутов в целом.

Изучение материальной культуры, в частности различных видов жилых построек якутов, несомненно, поможет выяснению культурно-исторических связей народа в далеком прошлом, его социального строя и семейного уклада.

Товарищ Сталин в своей гениальной работе «О диалектическом и историческом материализме», поставив вопрос, в чем состоит главная

[1] И. Сталин. Марксизм и вопросы языкознания. Изд. «Правда», 1950, стр. 18.

сила, которая «определяет физиономию общества, характер общественного строя, развитие общества от одного строя к другому?», — отвечает на этот вопрос так:

«Такой силой исторический материализм считает *способ добывания средств к жизни*, необходимых для существования людей, *способ производства материальных благ* — пищи, одежды, обуви, жилища, топлива, орудий производства и т. п., необходимых для того, чтобы общество могло жить и развиваться.

«Чтобы жить, нужно иметь пищу, одежду, обувь, жилище, топливо и т. п., чтобы иметь эти материальные блага, нужно производить их, а чтобы производить их, нужно иметь орудия производства, при помощи которых люди производят пищу, одежду, обувь, жилища, топливо и т. п., нужно уметь производить эти орудия, нужно уметь пользоваться этими орудиями».[1]

Таким образом, жилище рассматривается и не может не рассматриваться как одно из необходимых условий существования людей, наряду с пищей, одеждой, обувью и т. п.

Характер жилища неразрывно связан с характером существующего способа производства и не может рассматриваться вне и независимо от этого уровня и характера материального производства, как это делалось старой этнографической наукой.

Со сменой способа производства, с переходом от одного способа производства к другому, с установлением новых производственных отношений более или менее быстро изменяется и тип жилища.

Фр. Энгельс указывал на непосредственную связь между жилищем и уровнем общественного развития. «И разве троглодит со своей пещерой, австралиец со своей глиняной хижиной, индеец со своим очагом совершит когда-либо июньское восстание и Парижскую коммуну?».[2]

Таким образом, изучение жилых построек помогает выяснению уровня экономики и общественного строя народа, при отсутствии других достаточно исчерпывающих данных.

До сих пор существуют совершенно разные точки зрения на происхождение основных типов жилища якутов.

В этнографической литературе неоднократно описывалась ураса — летнее жилище якутов, почти исчезнувшее из употребления к концу XIX в. Исследователи по-разному решали вопрос о ее происхождении. Так, например, В. Серошевский считал, что ураса вряд ли была известна якутам «в южной степной их родине».[3] Маак прямо заявлял, что она перенята якутами у тунгусов.[4] «Древняя коническая ураса, — пишет С. А. Токарев, — связанная с таежной охотничьей культурой и развившаяся, повидимому, из архаической палеоазиатской землянки (камчадальского типа). . .».[5]

А. А. Попов, наоборот, утверждает, что «ураса говорит о кочевой жизни якутов в южных степях Сибири» и что «южное происхождение урасы становится еще более очевидным при сравнении ее с киргизской войлочной юртой».[6]

---

[1] История ВКП(б). Краткий курс, стр. 114.

[2] Ф. Энгельс. К жилищному вопросу. Партиздат, М., 1934, стр. 25.

[3] В. Серошевский. Якуты, т. I, стр. 351.

[4] Р. Маак. Вилюйский округ Якутской области, ч. III. Якутск, 1887, стр. 37.

[5] С. А. Токарев. Общественный строй якутов XVII—XVIII вв. Якутск, 1945, стр. 226.

[6] А. А. Попов. Старинная якутская берестяная юрта. Сб. Музея антрополог. и этнограф. АН СССР, т. X, 1949, стр. 98.

Говоря о происхождении якутского балагана, В. Серошевский, не приводя веских аргументов, утверждал, что идея якутской юрты вынесена с юга, где предки якутов жили в восточных шатрах, контуры которых полностью сохранились в деревянной юрте.[1]

С. А. Токарев считает, что балаган связан с таежным севером, и влияние южной культуры усматривает только в 6- и 8-угольных «юртах-срубах бурятского типа».[2]

А. А. Попов находит, что балаган и шалаш чрезвычайно близки к северным типам жилища.[3]

Трощанский отказывал якутам в самобытности балагана, утверждая, что он перенят от русских, так как якуты до русских не умели связывать деревянный остов различными зарубками и не имели орудий, необходимых для обрубания и отделывания бревен.[4]

Якутское жилище, действительно, имеет много общего с жилищем тех народов, с которыми якуты имели те или иные связи на протяжении своей истории. Но наряду с этим жилые постройки якутов имеют свои специфические особенности, которые не были достаточно изучены в этнографической литературе. Между тем, изучение этой специфики и составляет наиболее важную часть этнографического исследования данного народа. И. В. Сталин указывает, что у общественных явлений, кроме общего, имеются «свои специфические особенности, которые отличают их друг от друга и которые более всего важны для науки».[5]

Для более полного понимания благотворного влияния русской культуры на якутскую надо показать, как далеко продвинулась строительная техника якутов вследствие заимствования новых инструментов, строительного материала и перехода к рубленым постройкам.

В этой работе использована существующая по данному вопросу литература, а также полевой материал, собранный в различных районах Якутии во время научных командировок автора, начиная с 1944 г.

В существующих литературных источниках подробно описывались тяжелые жилищные условия якутов в прошлом, неудовлетворительная гигиена жилища, отрицательно влиявшая на физическое состояние народа. За годы советской власти была проведена колоссальная работа по улучшению типа жилья, коренному изменению форм расселения, ликвидировавшая былую разобщенность и замкнутость отдельных хозяйств.

На основе сплошной коллективизации стали создаваться колхозные поселки с новыми усовершенствованными типами жилых и хозяйственных построек, новой системой отопления и освещения, сыгравшие огромную роль в деле оздоровления быта населения и поднятия его культурного уровня. Описание новых типов жилищ частично дано в настоящей работе.

ЖИЛЫЕ ПОСТРОЙКИ ЯКУТОВ ДО ПРИХОДА РУССКИХ

Сейчас уже доказано, что в эпоху палеолита на территории Якутии жили люди, находившиеся на стадии первобытно-общинного строя.

---

[1] В. Серошевский, ук. соч., стр. 362—365.
[2] С. А. Токарев, ук. соч., стр. 226.
[3] А. А. Попов, ук. соч., стр. 98.
[4] В. Ф. Трощанский. Якуты в их домашней обстановке. СПб., 1909, стр. 2—6.
[5] И. Сталин. Марксизм и вопросы языкознания. Изд. «Правда», 1950, стр. 30.

Раскопки, проводившиеся на территории Якутии А. П. Окладниковым,[1] показали, что в ленском палеолите встречались полуподземные жилища, сходные с палеазиатскими землянками нашего времени. Это были обширные коллективные жилища, приспособленные к суровому климату ледниковой эпохи. Почти наполовину спрятанные в землю, они имели куполовидную крышу обтекаемой формы. Такие дома образовывали целые поселки. В них жили охотники на мамонтов и носорогов, действующие во время охоты коллективно, соединенными усилиями всех членов группы, заселившей поселок.

После ледникового периода монументальные сооружения сменяются временными стойбищами из немногочисленных легких жилищ типа шатра или чума. Типичные остатки такого жилья были найдены на стоянке у дер. Макарово. В результате смягчения климата с исчезновением арктических ландшафтов отпала былая необходимость в сооружении глубоких и прочных полуподземных жилищ.

В эпоху неолита в среднем течении Лены жили охотники, пользовавшиеся луком и стрелами, имевшие обожженные глиняные сосуды, шлифованные изделия и жившие в легких надземных постройках в виде шалашей или чумов из жердей, крытых древесной корой или шкурами. Изображения жилищ этой эпохи обнаружены и определены А. П. Окладниковым на ленских писаницах — на Мархинской Суруктах-хая, на скалах по левому берегу Лены между Олекминском и Ат-дабаном, около д. Еланки в Орджоникидзевском районе и между поселками Бестях и Покровск на скале Мохсоголлах-хая. Там изображены высокие куполовидные постройки с почти прямыми внизу и закруглявшимися в верхней части стенами. Сравнивая эти рисунки с этнографическими данными, А. П. Окладников приходит к выводу, что эти постройки аналогичны якутской урасе. Если принять эту гипотезу, то можно считать, что первоначально ураса была коллективным жилищем.

Основным занятием неолитического населения средней Лены была охота на лесных зверей. Подсобное значение имело рыболовство.

Археологическими раскопками были обнаружены зубы домашнего быка. А. П. Окладников считает, что кроме охоты и рыболовства тут было развито скотоводство. Таким образом, рогатый скот существовал еще у неолитических племен Якутии 3—4 тысячи лет тому назад.

Когда неолитические племена Средней Лены стали жить полуоседлой жизнью и даже разводить рогатый скот, племена северной Якутии жили (стоянка вблизи оз. Уолбы) в коллективных жилищах — полуземлянках постоянного типа, а кроме того имели временные легкие постройки типа чума. Главным занятием их была рыбная ловля, а затем охота.

Стоянки эпохи бронзы и раннего железного века показывают, что жилищем, как и раньше, служили легкие чумы бродячих охотников и рыболовов. Каркас жилища составляли шесты, береста служила покровом, а камни придавливали бересту к земле. Это было жилищем пеших озерных рыболовов и охотников, живших на территории Якутии с древнейших времен, являвшихся одним из составных элементов якутской народности. Этим древнейшим этническим пластом были, скорее всего, предки юкагирских родов.

Другой составной элемент якутской народности носит ярко выраженные черты южного происхождения.

[1] Для этой главы использованы следующие работы А. П. Окладникова: Исторический путь народов Якутии, Якутск, 1942; Ленские древности, вып. 1 и 2, 1945, 1946; История Якутии, т. I, Ягиз, 1949.

Древнейшим южным источником якутской культуры, согласно последним данным, является культура древних тюркских обитателей Прибайкалья — курыкан. Стоянки этих древних скотоводов и земледельцев Прибайкалья часто обводились земляными валами и окружались рвами. Зимой они, очевидно, жили в полуземлянках, а летом — в берестяных или корьевых юртах типа урасы. Моделями летних жилищ являются каменные шалаши-юрточки конической формы на о. Ольхон, служившие могильниками. Курыканам приходилось соприкасаться с западными и восточными тюркскими племенами Сибири и Центральной Азии и с окружавшими их тунгусами и монголами. Естественно, что в культуре их потомков — якутов обнаруживаются элементы этих связей и влияний.

С начала XI в. н. э. к берегам Байкала и Лены проникли первые монгольские переселенцы. Степной кочевой образ жизни первых монгольских переселенцев на Лену нашел отражение в рисунках на Шишкинских скалах. Один из рисунков показывает передвижение древних кочевников со своим скотом, имуществом и домочадцами. Там изображены пять кибиток, каждую из которых тянут длиннорогие быки.

По берегам реки Лены и ее притоков от Жигалова до Киренска, где, как предполагают, лежал главный путь постепенного переселения отдельных ветвей тюрок Прибайкалья с юга на север, сохранились остатки укрепленных поселений, окруженных земляными валами и рвами, напоминающими курыканские памятники.

Коренные насельники края в железный век жили в малых четырехугольных домах с деревянным каркасом, крытых землей, часто встречались также конические постройки типа земляного чума-холомо, окруженные земляными валами и ямами по бокам, из которых, повидимому, брали землю для постройки. Жителями этих построек были рыболовы и охотники. Эти дома относятся ко времени до XV—XVI вв. н. э. Остатки этих «малых домов» были обнаружены по течению средней Лены у Сангар-хая в местности Унгайы. Размер домов колеблется от 4×4 м до 5×5 м. По внешним сторонам валов, окружавших дом, сохранились неглубокие квадратные ямы, расположенные с трех сторон. Земляные валы образовались при разрушении домов, из земли, которой была покрыта крыша и стены; очаг, в большинстве случаев, помещался в центре дома, а иногда у одной из боковых стен; основой стен служили деревянные жерди, поставленные наклонно со всех сторон и опиравшиеся наверху на квадратную раму, которую, в свою очередь, поддерживали вертикальные столбы. Снаружи дом выглядел подобно земляной пирамиде с четырьмя ровными сторонами и усеченной вершиной — плоской крышей, засыпанной слоем земли.

Ко времени около XVI—XVII в. относятся жилища, открытые на Мархе и Мархачане. Их характерная особенность — наличие земляного вала, окружавшего их со всех четырех сторон, в остальном они полностью повторяют тип балагана. Этот земляной вал показывает, что в то время балаган обкладывали или осыпали землей или дерном, а не обмазывали навозом, как, позднее, юрту. Крыша такого жилища была двухскатной. Внутри него помещался обмазанный глиной очаг.

Этот тип жилища наиболее близок к якутской юрте-балагану, которую застали русские в XVII в.

Археологический материал показывает, что накануне прихода русских у якутов были постройки различных типов: 1) типа юрты-балагана, 2) типа чума-холомо, утепленного дерном и землей, 3) типа урасы, кры-

той берестой. Судя по наскальным изображениям и находкам в районе Прибайкалья, южным предкам якутов могли быть известны и другие типы жилищ — кочевая кибитка и полуземлянка, которые в условиях Средней Лены не встречались.

Фольклорный материал, из которого можно почерпнуть сведения о жилых постройках якутов, делится на две части: это олонхо-героический эпос якутского народа и исторические предания.

При пользовании олонхо как историческим источником возникают большие трудности. Главные — то, что до сих пор не установлено место и время, когда олонхо сложились, и то, что на древнейшую основу героического эпоса лег ряд позднейших напластований.

Особенностью олонхо является его гиперболичность и фантастика, хотя и имеющие реалистическую основу. Если отбросить чрезмерную гиперболичность при описании жилья («широкий просторный дом величиной с половину поляны-аласа», «появился . широкий дом балаган, величиною с круглый большой холм»), то перед нами встанут типичные постройки якутов, бытовавшие после прихода русских.

Г. И. Эргис дает такую характеристику жилища, по олонхо: «Главной постройкой аймы аймага (людей земли в отличие от людей подземного мира, — *О. И.*) является юрта (балаган); встречается и ураса — конусообразный берестяной шатер. Обычно ураса встречается с эпитетом „трехпоясная монгольская“ (Үүс курдаах монол ураһа). Обстановка юрты довольно бедная. По некоторым олонхо, в одном месте располагаются восемь-девять урас в ряд, и там живут родственники богатыря. У нижних племен жилище по форме напоминает курган и имеет вместо двери отверстие на вершине, откуда вниз ведет каменная лестница. Описание этого типа жилища напоминает археологические данные и исторические сведения о подземных жилищах палеазиатских племен. Из надворных сооружений особым почетом пользуются коновязи. Они стоят по правой стороне юрты, счетом три и девять, смотря по знатности хозяина».[1] Основой хозяйства героев олонхо является скотоводство. Но они также занимаются и охотой.

Общество в социальном и экономическом отношении отнюдь не однородно. Это видно и из описания жилища. Так, герой одного из олонхо — Белый юноша — увидел юрту, где кто-то «на левую сторону сделал кровать небрежно из мелкого леса со всякой корой, худо склал жердинки, перемешавши взад и вперед: чтобы она была работницкой кроватью».[2]

Урасы тоже не одинаковы, хотя расположены вместе: «Показался стлавшийся голубой дым девяти больших могол урас, вслед за ним показались восемь светлых летних урас».[3] Ураса встречается чаще как жилище не самого героя олонхо, а родителей его невесты, знатных родовитых старцев. Юрта в олонхо — обычно зимнее жилище, «зимой восемь больших, основных столбов поставь (зимнюю юрту построй)», а ураса — летнее жилище.

По олонхо, у предков якутов не было подземных жилищ, но им были известны подземные и ледяные дома враждебных им племен. Дом владельца Ледовитого моря, железного Джесеен-богатыря, был из ледяных

---

[1] Нюргун Боотур. Стремительный. Ред. текста, перев. и коммент. Г. И. Эргиса. Якутск, 1947, стр. 34—35.

[2] И. А. Худяков. Верхоянский сборник. Зап. ВСОРГО по этнографии, т. I, вып. 3, Иркутск, 1890, стр. 132.

[3] Нюргун Боотур. Стремительный, стр. 163.

глыб, с дверью на крыше.[1] Жилище черного богатыря Уст Уһутаакы — также ледяное с входом на верхушке, откуда вниз ведет железный крутой проход, в центре восьмигранный каменный очаг. . . Эти жилища, судя по описанию, ближе всего к сооружениям племен, населявших берега Ледовитого океана и северной части Тихого океана.

В исторических преданиях устройство первых якутских жилищ приписывается легендарным прародителям якутов Омогою и Эллею. Омогой, прибывший на Лену из бурятской земли, согласно преданиям якутов, не зная кузнечного ремесла, имел костяные ножи, топоры, костяные или роговые косы.

В те времена, рассказывает предание, сенокосные работы начинались тогда, когда трава желтела. Тогда скот не находился в теплых хлевах, а гулял на воле, добывая себе корм, разрывая копытом снег. Летом Омогой жил в шалаше из коры, а зимой в земляной юрте без окон и камелька с отверстием наверху для дыма и света.

Эллею якутские предания приписывают первую постройку зимней юрты-балагана, устройство загонов для скота, хлева для жеребят, заслона зимою от ветра для скота. Эллей делает длинную веревку *сэлэ*, свитую из черных и белых волос, для привязывания жеребят во время дойки кобылиц. Таким образом, с Эллеем связано представление о переходе к новому способу ведения скотоводческого хозяйства, которому сопутствовало появление утепленного жилого помещения для людей и скота.

Из устных преданий можно почерпнуть ряд деталей жилых построек, позже совсем вышедших из употребления или сохранявшихся в виде исключения.

Из построек для скота чаще всего упоминается хотон для рогатого скота и загон — изгородь, построенная на шестах или на столбах.

С особенной любовью описывается *сэрге* 'коновязь'. Главные три сэргэ стояли внутри изгороди у юрты. Сэргэ были покрыты резьбой, и вершины их увенчивались изображениями птицы или конской головы.

Из внутреннего убранства жилища обращает на себя внимание столсандал (у узбеков *сандал* — широкий низкий стол, который ставится над углублением в земле с горячими углями и сверху накрывается одеялом; служит для согревания рук и ног зимой, а также обеденным столом; у монголов *сандалы* 'табуретка'). Согласно якутским преданиям, столсандал круглый, делался из нескольких слоев бересты и опирался на 3—4 или 8 ножек вышиною с кулак, необходимых для поддержания гнущейся бересты.

Нары были покрыты шкурами лошадей, а наиболее почетные места — шкурами волка или медведя.

Все эти случайные, отрывочные упоминания о жилище, встречаемые в якутских олонхо, сказках и преданиях, рисуют его близким к тому, которое бытовало в историческую эпоху.

Русские, придя на Лену в 30-х годах XVII в., застали здесь уже вполне сложившуюся якутскую народность.

Главная масса якутов проживала в долинах среднего течения Лены, по рекам Амге, Татте, Алдану и другим.

Жили якуты группами на определенных территориях во главе со своими родоначальниками. Русские называли эти группы «волостями». Вместе с названием «волость» русские употребляли наименование «улус».

---

[1] С. В. Ястремский. Образцы народной литературы якутов. Л., 1929, стр. 39.

С этим термином русские познакомились еще раньше, у татар, и перенесли его на якутские стойбища.

Будучи скотоводами, якуты жили небольшими группами и занимали пастбищные и луговые места в долинах рек и речек и на берегах озер. Все пригодные для скотоводства угодья этого края были уже прочно освоены якутами. Отдельные юрты находились друг от друга на расстоянии 5—10 и более километров. Редко ставились 3—4 юрты вместе.

Природные условия не позволяли якутам объединяться в большие поселения. Узкие речные долины и небольшие елани среди тайги не могли вместить большого количества скотоводов.

В русских письменных источниках XVII в. упоминаются мелкие стойбища, и лишь в редких случаях на широких речных долинах, как, например, у кангаласского тойона Еюка близ оз. Сайсары, было «много юрт».[1] Якуты меняли свое местопребывание по сезонам. Это было вызвано формой ведения их скотоводческого хозяйства. Рогатый скот содержался летом на пастбищах, лошади круглый год находились на подножном корму, но одновременно большое значение в хозяйстве имело сенокошение. При этом была неизбежна перекочевка с летников, где находились пастбища, на зимники, где заготовлялось сено, и обратно. В противовес мнению Серошевского, что сенокошение играло незначительную роль в хозяйстве древних якутов, документы XVII в. указывают на решающее значение сенокошения в якутском хозяйстве.

Воевода Голенищев-Кутузов в 1662 г. сообщал: «иноземцы летнею порою. . . отъезжая от своих улусов. . . для сенных покосов в дальние места, в город не ездят».[2] Задержанные при воеводе Головине якуты роптали: «либо де нас вешай, или в улусы отпускай, ныне де сено у нас некошено, скотишко весь перемрет».[3]

Подсобными промыслами являлись охота и рыболовство. Они также требовали отлучки из дому. В одном из документов 1677 г. упоминается, что «до соболиного промысла ездят они до урочищ месяца по два и на промысле живут по месяцу, а назад с промысла два месяца». В 1662 г. воевода Голенищев-Кутузов сообщал, что якуты летом отъезжают от своих улусов для рыбной ловли по озерам.

Кроме того были якуты, которые не имели скота и жили постоянно у рыболовных угодий. «Якуты наша братия многие живут по озерам и кормятся рыбешками».[4]

Якуты отъезжали к стойбищам тунгусов, выменивая у них пушнину, часто ездили в Якутский острог, где «ходили по дворам и приносили всякую птицу, гуси и утки. . . на базар зайцев».[5]

Все это — и легкость, с какой якутское хозяйство до самого недавнего времени в полном составе снималось с места и перекочевывало туда, где имелся корм скоту, — отражалось на отсутствии оборудованных построек.

Из жилых построек в XVII в. упоминаются «зимние юрты», т. е. юрта-балаган, и «летние берестяные юрты» — урасы. Есть указания, что кроме юрт и урасы у некоторых якутов были ровдужные чумы.

---

[1] Доп. к Актам историческим, т. VII, 1859 г. Отписка Якутского воеводы А. Барнышева.

[2] Челобитная царю Алексею Михайловичу Якутского воеводы Голенищева-Кутузова 1662 г.

[3] Челобитная Е. Филатова 1644 г.

[4] О действиях воеводы Барнышева. Из столбца Сиб. приказа № 899, 1677 г.

[5] Там же.

В документе 1678 г. упоминается «чюм ровдужный»; возможно, что последние служили укрытием во время охотничьего промысла.

На севере якуты расселялись преимущественно по рекам Яне, Индигирке, Колыме и другим. Здесь наибольший удельный вес в их хозяйстве имели охота, рыболовство. Это оказало влияние и на материальную культуру северных якутов, в частности, на их жилище. Наряду с типичными якутскими постройками на севере у якутов встречались конические постройки типа чума, крытые шкурами или утепленные землей.

Для жилых построек наиболее собирательное название — *дьиэ* 'дом', 'юрта', применяемое к любой форме жилого строения, т. е. являющееся общим понятием и потому, для уточнения, требующее прилагательного — например *буор дьиэ* 'земляной дом', т. е. юрта-балаган, крытая землей, — основной тип зимнего жилища. Якуты редко употребляют слово юрта, которое уже с XVII в. в обиходе у русского населения.

Немногим чаще якуты к указанному типу жилища применяют слово *балаҕан*, которое, по мнению Бётлинга, якуты восприняли у русских, хотя Э. Пекарский считал, что оно было известно якутам до русских. *Балаган* — видовое понятие, характеризующее постройку с вертикально стоящими бревнами стен — *туруору дьиэ*, с обмазкой снаружи. Сруб якуты не называют балаганом, обычно называя его *нууча дьиэтэ*, т. е. «русский дом», или *ампаар дьиэ*, т. е. «дом типа амбара», или *сытыары дьиэ* — «жилище из горизонтально положенных бревен».

Слово *ураһа* означает «шест», *ураһа дьиэ* — «жилище, основой которого являются шесты». К слову *ураһа* прибавляют прилагательное, характеризующее материал покрытий, например, *буор ураһа* 'земляная ураса', *туос ураһа* 'берестяная ураса' и др.; ураса соответствует бурятскому *урус* — 'дерево шатра'. Его можно сблизить со старинным якутским словом *ургу*, близким к тюркскому *ӱргӓ* 'дворец' и монгольскому *өргӱне* 'войлочная юрта'. К этому же корню может быть отнесено слово *уорук*, означающее «вместилище», «дом» (тюркск. *обруг* 'овраг', 'ущелье'). Обычно *уорук* употребляется с другим словом, обозначающим жилище, — *уорук балаҕан*, *уорук дьиэ*, и свидетельствует о богатстве, полноте, превосходстве всего жилого комплекса (дом, усадьба и пр.). Очевидно слово 'ураса' является древнейшим для обозначения жилища переносного типа, каркасом которого являются шесты.

В результате знакомства с русской культурой, с русским плотничьим искусством были переняты вместе с новыми типами жилища такие слова, как *ампаар* 'амбар',[1] *бабаарыына* 'поварня' и другие.

Чтобы разобраться в различных влияниях на жилые постройки якутов, перейдем к рассмотрению отдельных типов жилищ.

КОНИЧЕСКИЕ ПОСТРОЙКИ ЯКУТОВ

Шалаш

Самой примитивной постройкой якутов был шалаш, который служил укрытием во время сенокоса, рыбной ловли и охоты.

Так, проезжавший через Якутию французский консул Лессепс в 1788 г. на пути в Амгу видел «двух рыболовов на берегу большого озера, которые заготовляли себе на зиму съестные припасы, жилище

[1] Хотя в тюркском языке имеется слово *ампар* 'амбар', но, по мнению Э. Пекарского, оно заимствовано якутами у русских.

их составлял некоторый род шалаша, сделанного из древесной коры,. . . по прошествии сего теплого времени, — заключает Лессепс, — они ищут около своих сродников безопаснейшее и теплейшее место».[1]

В фольклоре шалаш также рисуется как временное укрытие. Так, в преданиии о предках рода хаты (Нюрбинский район) рассказывается, что Эбери Хангалас, враждуя с Тыгыном, бежал на Вилюй и остановился в местности Кууһунах. Тут поставил он шалаш, пожил в нем один день и послал своего человека к местному тойону Хаты, чтобы тот выделил ему место, где можно поставить четыре столба для юрты, развести там скот.

Шалаш был лишь временным убежищем для скотовода, привыкшего к более основательному жилищу.

Для устройства шалаша якуты использовали растущие неподалеку друг от друга деревья, чаще всего березу. Их вершины сгибались и связывались вместе. Сверху набрасывались сучья и кора.

Для устройства охотничьих засядок якуты и в настоящее время используют растущие рядом деревья и кустарники, связывая вместе их ветви, а сверху прикрывая сеном и травой.

Иногда шалаш представлял собой заслон от ветра — одну покатую стену — *кэлтэбэй отуу*, столбами для которой служили стволы растущих рядом деревьев, вершины которых подрубались. Сверху набрасывались сучья, мелкие деревья, покрышкой служили куски бересты или лиственничной коры, реже — шкуры животных. Но чаще шалаш имел конусообразную форму, а в центре его разводили огонь. В якутском языке есть ряд слов для обозначения шалаша. Одни тюрко-монгольского происхождения, другие эвенкийского, третьи неизвестного и употребляются не повсеместно, а только в некоторых районах. К первой группе относятся — *отуу* 'шалаш, покрытый сеном'. (Корень *от* «трава», «сено», кирг. *отар* 'пастбище'). Ставится он на сенокосах и пастбищах на несколько дней. Реже можно встретить в значении шалаша — *бүүкээх* или *бүгээх* (с монг.). В Кангаласском районе *букээх* означает 'шалаш' и ставится во время сенокоса. Каркас этого шалаша делается из согнутых в дугу шестов, обоими концами воткнутых в землю и сверху покрытых сеном. *Букээх* употребляется для обозначения навеса над погребом и изгороди вокруг дымокура на скотном дворе.

У северных бурят в старину устраивались *бухэки*: в землю втыкали несколько длинных жердей так, чтобы они образовали конус, верхние концы жердей упирались один в другой и скреплялись. Снаружи жерди обертывались большими полостями, сшитыми из звериных шкур; верх оставлялся не закрытым, и в щели между жердями выходил дым. Иногда бухэк строился из молодых сосновых стволов, а низ его вместо меховых одеял закладывался снаружи хвойными ветками, а зимой засыпался снегом. Перекочевывая с одного места на другое, буряты брали только меховые шкуры, покрывавшие бухэк, оставляя бревна на месте.

Из слов, близких к эвенкийским, надо отметить *үүтээн (үүчээн)*, эвенкийское *утан* — род зимнего и летнего жилища, шалаш из конусообразно поставленных жердей с отверстием вверху, рассчитанный на одного человека — охотника или рыбака. Поэтому бедные якуты свое жилище называли *үүчээн*. *Холомо*, эвенкийское *гулема* — летний балаган из берестяных щитов, хотя и переводится как «шалаш» но,

[1] Лессепово путешествие по Камчатке и южной стороне Сибири, М. 1802 стр. 128.

в сущности, это более постоянное жилище, утепленное дерном или землей, распространенное в северных районах Якутии.

У якутов б. Вилюйского округа употреблялось слово *элбэлээн* (эвенк. *элбен* 'покрывать юрту покрышкой') для временного заслона от дождя и ветра.

Маак видел у вилюйских якутов временное жилище конической формы — *хатама* (эвенк. *халтарма* 'шалаш').

У вилюйских же якутов шалаш называется *дьаганы*. В бывшем Баягантайском улусе охотничий шалаш называют *дурда*. Кроме того, дурда имеет следующие значения: заслон, укрытие, засадка охотников на озере, заслон из вертикально поставленных жердей вокруг изгородей, где зимой кормят скот, для защиты от холодных ветров.

Ураса

Слово *ураһа*, как уже было сказано, означает «шест», *ураһа дьиэ* — «жилище, основой которого являются шесты». *Ураса* в наиболее употребительном значении слова — конически поставленные жерди жилища или само жилище в виде высокого конического шалаша из наклонно поставленных длинных жердей, плотно обтянутых снаружи сшитыми кусками бересты.

Впервые берестяная ураса была поставлена, по одним вариантам исторических преданий, — Омогоем, прибывшим сюда из бурятской земли. Но большинство преданий приписывает установку первой урасы Эллею. Об устойчивом и длительном использовании урасы как основной формы жилища свидетельствует и то, что вселенную якуты представляли в виде урасы. Небесный купол — ее вершина, края ее сходятся с землей.

Археологические раскопки, проводимые А. П. Окладниковым,[1] подтверждают фольклорные сведения о древности урасы. Можно предположить, что в то время ураса являлась коллективным жилищем большого количества людей, объединенных общим трудом и родственными отношениями.

Археологические данные свидетельствуют о существовании урасы в древности не только в бассейне Лены, но и у тюркского населения Прибайкалья. Стоянки древних скотоводов и земледельцев Прибайкалья часто обводились земляными валами и окружались рвами. Зимою они, очевидно, жили в землянках, а летом в берестяных или корьевых юртах, типа урасы.

В Прибайкалье А. П. Окладниковым были найдены куски берестяных полотнищ, по характеру своему совпадающих с покрышками якутской урасы. Вряд ли у этих скотоводов, стоявших уже на более высоком уровне общественного развития, ураса являлась коллективным жилищем. Скотоводы Прибайкалья имели еще другой вид жилья, приспособленного к кочевому образу жизни и более совершенного в своей конструкции, — это передвижная кочевая кибитка. При переходе в зону далекого таежного севера эти племена вынуждены были отказаться от кибитки, но могли сохранить ряд деталей ее конструкции в жилище, приспособленном к новым условиям, могли также сохранить и шалашевидное жилье, соответствующее полуоседлому образу жизни.

---

[1] А. П. Окладников. Исторический путь народов Якутии. Якутск, 1944; он же. Ленские древности, вып. 1. Якутск, 1945.

Русские письменные источники XVII в., где неоднократно упоминаются берестяные юрты, и свидетельства путешественников XVIII в. подтверждают широкое распространение урасы в те времена в качестве летнего жилища. Одно из упоминаний об урасе находим у Давыдова. Давыдов писал:

«Несколько длинных кольев, связанных вверху, покрываются сшитыми лоскутами березовой коры и опять кладутся колья, дабы кору не разнесло ветром. Юрта сия имеет вид конуса, в оной держат иногда огонь, а вверху оставлено отверстие для выходу дыма».[1]

Привожу еще несколько описаний урасы XVIII века.

«Летние жилища их круглы, как колпак с сахарной головы и обложены берестой, которую они крашеными конскими волосами пестро убирают и вывешивают, с открытым отверстием для дыма, так как они делают свои камины и огнища прямо посреди юрты».[2] И. Линденау так описывает устройство урасы. «Берут тонкие 2-саженные жерди и устанавливают одну возле другой в круг желаемого диаметра. Эти жерди обкладывают берестой, открытым остается только вход и пространство в ½ аршина вверху. Бересту предварительно вываривают в большом горшке, отчего она становится мягкой и гибкой, потом отдельные куски ее сшивают конским волосом в полосы длиной в 4 сажени и шириной ½ сажени. Дверью служит берестяный занавес, сшитый разными узорами. Внутри помещается постель и очаг для разведения огня.

«Летние свои жилища якуты располагают обычно возле рек, на аласах и у небольших озер».[3]

В XVIII и начале XIX в. ураса была распространена во всех округах Якутии — в Якутском, Вилюйском, Верхоянском, Колымском. Ураса ставилась «среди привольной местности, на хороших пастбищах, вдали от зимнего местопребывания, так как окрестности последнего приходилось тщательно оберегать от пастьбы».[4] В старину редко можно было встретить одиноко стоящую урасу. Обычно их видели по несколько вместе. Так, Врангель в 20-х годах XIX в. видел летнее жилье среднеколымских якутов у тучных пастбищ. В центре находилась главная ураса начальника, вокруг — меньшие палатки.

В преданиии о предках Сюльского наслега Нюрбинского района говорится о зяте Тыгына Кургумаре Ботуре, жившем до прихода русских. Из девяти рядом стоящих урас ему принадлежала центральная, отличавшаяся от остальных тем, что на верхней опояске ее была воткнута *батыя* (нож на длинном древке — оружие якутов).[5] В альбоме Сарычева также изображены урасы, расположенные группой.

Все, кто видел урасы, отмечали их большие размеры, резко выделявшие урасу от жилища подобной конструкции других народов Севера. «Самые большие виденные мною якутские урасы, — писал Маак, — имели до трех сажен при основании, в высоту с лишком четыре сажени».[6]

---

[1] Хвостов и Давыдов. Двухкратное путешествие в Америку. . ., ч. 1, СПб., 1810, стр. 43—44.

[2] P. T. Strahlenberg. Das Nord- und Oestliche Theil von Europa und Asien. Stockholm, 1730, стр. 244.

[3] И. Линденау. Описание якутов 1671—1745 гг. Перев. с нем. Жихаревой. Рукопись хранится в Отделе фондов ЯФАН СССР.

[4] Миддендорф. Путешествие на Север и Восток Сибири, т. II. СПб., 1878, стр. 781.

[5] Записаны у К. А. Алексеева, колхоз «Сила труда», Сюльского наслега Нюрбинского района ЯАССР.

[6] Р. Маак, ук. соч., стр. 37.

Материалы историко-этнографической экспедиции Института языка, литературы, истории и искусств Якутского филиала АН СССР 1950 г. также свидетельствуют о больших размерах урасы. Все виденные ими остатки урасы в Амгинском и Усть-Алданском районах имели по 9—12 олохов (спальных мест).

Согласно рассказам, собранным на месте, в урасе жило по несколько семей, родственных друг другу.

Необычно большие размеры урасы, орнаментика на столбах и берестяных *хаппахчы* (занавеска, отделяющая спальное место), нарядная конская упряжь, вооружение и одежда, развешанные на вешалках, производили весьма приятное впечатление: «. . . в этих урасах свет легок для глаз; всегда прохладно и комаров не бывает».[1]

Особенно выделялась своей отделкой и размером ураса начальника рода, а в более позднее время — богатого владельца: ее называли *моҕол-урасой*. Вокруг нее располагались *даллар-ураса* и *ходьол-ураса*, где жили второстепенные члены общества. По рассказам стариков, в глубокую старину строили *сандама-ураса*. *Сандама* — 'светлая', 'пропускающая свет'.

Большая *могол-ураса* появилась позже. Слово *могол* переводится двояко — «монгольский» или «большой», «великий», «священный», «важный». В Вилюйском районе словом *могол* называют определенную масть лошади. Употребляется оно редко, обычно в сочетании с другим словом. Например, божество, покровительствующее скоту, называют *могол-тойон*. *Могол-урасой* называют только берестяную урасу больших размеров, начальническую. Очевидно, в слово могол, обозначавшее принадлежность к монгольским племенам, вследствие сложившихся исторических условий влилось новое понятие силы, мощи, превосходства. С этим новым содержанием слово могол стало употребляться как прилагательное к тем предметам или явлениям, которые имели монгольское происхождение. Одним из таких было жилое помещение, получившее у якутов форму берестяной урасы.

Наличие могол-урасы наряду с простой урасой свидетельствовало о классовой дифференциации, о том, что родоплеменные начальники резко выделялись из среды своих соплеменников и одним из внешних выражений этого различия были их высокие, просторные, богато украшенные жилища.

Во времена, когда у якутов имело место многоженство (до XVIII в.), каждой жене ставилась отдельная ураса. С этим, может быть, связан обычай давать в приданое определенное количество бересты для постройки урасы *(дьиэ туоһа)*. По сообщению А. А. Саввина, в приданое давали не только покрышку, но и основные жерди урасы *(дулҕа)*. Кумовья везли эти жерди, положив их на плечо, верхом на лошади. У эвенков также в приданое жена приносила «шалашную покрышку из замшевых кож»,[2] ценившуюся очень высоко. Таким образом, жена приходила в дом мужа со своим жилищем. В урасах, принадлежавших женам, жили их дети.

Урасы жен были пристанищем *ийэ-ууһа*, входивших в единый *аҕа-ууһа*. *Йийэ-ууһа* — материнский род — образовывался из ряда поколений потомства этой жены-матери, в котором в свою очередь должен был быть старший рода. Наличие материнских родов при главенствующей

[1] Ф. П. Врангель. Путевые записки. Журн. «Историч. вестник», 1884, октябрь, стр. 176.

[2] Миддендорф, ук. соч., стр. 719.

роли отцовского рода несомненно говорит о пережитках матриархата. Ураса объединяла *ийе-ууһа* и могла служить вместилищем нескольких семей.

Желанием не разлучать покойника с его жилищем, которое представлялось прежде всего в виде берестяных покрышек, ибо остов менялся при каждой перекочевке, объясняется обычай класть под покойника, до положения его в гроб, бересту со стен урасы. *Тэбиэх* (сруб в земле, под которым находится гроб) сверху плотно закрывался орнаментированными по краям полотнищами, покрывавшими урасу.

Ураса в том виде, как она была описана очевидцами XIX в., не представляла уже жилища кочевников; это было прочно выстроенное жилье оседлого населения, связанного с данной местностью длительным пребыванием. Ураса на зиму не разбиралась и простаивала до тех пор, пока остов ее не приходил в ветхость. Но раньше это было жилье кочевников. Как и все жители лесной полосы, якуты при перекочевках брали с собой только покрышку, а остов изготовляли вновь, на другом стойбище. «При перемене жилищ не трогают они с мест своих юрт, но снимают с них только крыши и берут оные с собой».[1] *Дьиэтин түүрдэ* 'скатал в трубку свой дом', т. е. берестяную юрту, — выражение, наглядно показывающее кочевой уклад якутов.

Рис. 1. План урасы Терентия Слепцова. Таттинский район. (Рис. худ. И. В. Попова).
а—стол; *б* — очаг; *в* — место для дров; *г*—ороны.

Ураса когда-то служила не только летним, но и зимним жилищем. У алтайских тюрок и зимой служила жилищем берестяная юрта, забросанная до половины высоты землей и снегом.[2]

Во второй половине XIX в. урасы стали выходить из употребления, их можно было встретить как редкость только у очень богатых. На смену им пришли летники, формой своей не отличавшиеся от зимних балаганов; ураса если и ставилась, то в одной усадьбе с другими жилыми летними постройками. «Богатые, — писал Приклонский, — в нескольких шагах от юрты на востоке ставят урасу. . .».[3]

Последние якутские урасы можно было видеть в 30-х годах нашего века. Одна из них, принадлежавшая богачу Игидейского наслега

---

[1] И. Г. Георги. Описание всех обитающих в Российском Государстве народов, ч. II. СПб., 1799, стр. 176.

[2] Н. Н. Харузин. История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России. Этнограф. обозр., 1896, т. XVIII, № 1, стр. 99.

[3] В. А. Приклонский. Три года в Якутской области. (Этнограф. очерки). Журн. «Живая старина», 1890, вып. 1, стр. 40.

Т. Слепцову, была зарисована народным художником Якутии И. В. Поповым (рис. 1), рисунки которого прилагаются к данной работе.[1]

Во время поездок в 1946 г. нам удалось обнаружить лишь следы одной урасы в Усть-Алданском районе во 2-м Легейском наслеге, местности Тулуна. Ураса находилась на усадьбе б. улусного головы С. Васильева-Кылыкыная (умер в 1853 г.), в 20 м к востоку от летней юрты-балагана. От урасы уцелели 3 столба из 10, на которые опирался остов урасы из жердей; высота столбов — 2 м; диаметр урасы — 8 м; концы жердей были вкопаны в землю на расстоянии 1 м от столбов. В центре сохранился ящик (без дна), наполненный глиной, 130×130 см, где разводили огонь. Дверь обращена на восток, ширина ее 70 см, высота, судя по сохранившемуся столбу, 185 см. Вокруг урасы низенькая изгородь из трех жердей, продетых через отверстия в вертикально стоящих столбиках.

В старину при постройке урасы на концах основных жердей оставлялись пучки листьев. Об этом свидетельствует обычное выражение олонхо: «Построили берестяную юрту, что венчается тремя махровыми концами жердей» или «летом четыре жерди с пучками веток наверху укрепи».[2] Этот обычай наводит на мысль, что ураса развилась в лесной зоне из первобытного шалаша кочевого населения, пользовавшегося для быстрого устройства своего жилья растущими неподалеку друг от друга деревьями, чаще всего березой. Их вершины сгибались и связывались вместе. Сверху набрасывались сучья и кора.

При многих обрядах якуты убирали внутренности своего жилья березовыми ветками. Это могло напоминать то время, когда зеленая листва была непременной принадлежностью шалаша.

При родах срубалась ветвистая береза, приносилась в дом и вбивалась в земляной пол у постели роженицы. На ветки березы клалась перекладина, а на перекладину набрасывалась какая-либо одежда. За перекладину эту обычно держалась родильница при самых родах. У шорцев еще совсем недавно обнаружено свадебное ритуальное жилище, носившее древнейшее название одаг, представлявшее собой «. . . конический шалаш из 7—9 березок, верхние концы которых были связаны вместе. Покрытием ему служила береста, обвязанная веревками. Посредине его на земле раскладывался огонь. В этом шалаше жених и невеста проводили некоторое время перед тем, как окончательно поселиться вместе в настоящем жилище. Известно, что свадебный обряд является консервативным элементом культуры и в нем, как в музее древности, долго сохраняются пережитки наиболее ранних явлений материального производства и идеологии».[3]

До недавнего времени в литературе не было полного описания якутской урасы. Ураса, описанная Серошевским, была построена головой Батурусского улуса Слепцовым с целью сохранить для потомства этот род старинного якутского жилья,[4] и техника построения данной урасы в ряде моментов отклонялась от старых примитивных приемов. В частности, в урасе, описанной Серошевским, мы не видим связывания жердей, налицо крепление деревянных частей путем врубания их друг

---

[1] Подробное описание дается в подписях под рисунками.
[2] С. В. Истремский, ук. соч., стр. 119 и 120.
[3] Л. П. Потапов. Очерки по истории Шории. М.—Л., 1936, стр. 110—111.
[4] В. Ф. Трощанский. Якуты в их домашней обстановке. СПб., 1909, стр. 4, Примеч. Э. Пекарского.

в друга, что не характерно для типичного способа устройства урасы (рис. 2).

Наиболее полное и подробное описание конструкции урасы дано в статье А. А. Попова.[1] Можно просто отослать читателя к этой работе, снабженной прекрасными иллюстрациями, дающими наглядное представление об урасе. Но для тех, у кого не будет под рукой работы А. А. Попова, мы пересказываем описание установки урасы, с некоторыми вариантами, которые удалось нам собрать во время полевой работы, и со своими замечаниями. По нашему мнению, А. А. Попов описал урасу не архаичной конструкции, а такую, которую можно было встретить не раньше, чем лет 100 тому назад.

Согласно изложению А. А. Попова, сначала вкапывалось в землю до 12 столбов, вышиною немного менее 2 м. Каждый из столбов имел наверху полукруглую вырезку, на которую накладывался круг из двух или трех согнутых жердей. Круг этот назывался *маҥнайгы курдуу* 'первая опояска'. В более нарядных юртах столбы имели различные фигурные вырезки и часто вместо круглых бывали четырехугольные. Первая опояска таких столбов состояла из досок, вставлявшихся в специальные пазы с обеих сторон их верхней части. Когда первая опояска была готова, устанавливали конический остов, для чего вначале ставили три наиболее длинных жерди, в старину с необрубленными ветвями на верхушке — *кепчүкэ*. Вокруг этих основных жердей устанавливались остальные, приблизительно на расстоянии 0.25 или 0.20 м друг от друга, и крепко привязывались к первой опояске длинной веревкой *иирчигэн быа*, сплетенной из конского волоса и оканчивающейся кистями, ниспадавшими по обеим сторонам двери. По другим описаниям, встречающимся в литературе, а также устным сообщениям, сначала ставили угольник из 3 или 4 молодых высоких лиственниц, верхние концы которых связывались вместе, а нижние концы укреплялись в земле. Это называлось *түорт тулах дулҕа*. На образованный угольник надевали опояску *курдуу* из тонких сырых лиственниц, предварительно разогретых, а затем согнутых в обручи. Нижний обруч — *аллараа-курдуу*, средний — *орто-курдуу* и верхний — *үөһээ-курдуу*. Средний обруч *орто-курдуу* опирался на вертикально вкопанные столбы, находившиеся на расстоянии 2 м друг от друга (рис. 2). Обычно их бывало 10—12, вышиною до 2.5 м. Эти прочные вертикально стоящие столбы, на которые опиралась средняя или первая опояска, как-то не вяжутся со всей остальной конструкцией урасы, приспособленной к переносу с одного места на другое. Ураса с этими столбами — уже не переносное жилище, а постоянное. Но данные языка, фольклора и обычаев сохранили пережитки старины, рисующие урасу как жилище кочевника.

Наскальные изображения древних куполовидных жилищ, отождествляемых А. П. Окладниковым с якутской урасой, также не имеют столбов. Отсутствуют они и на резьбе по кости, изображающей старинные якутские урасы. Все это заставляет нас предполагать, что ураса со столбами — позднейший вид этого старинного жилища, получивший распространение в то время, когда якуты стали переходить к оседлому образу жизни и знакомиться с русской строительной техникой. Еще более убеждают в этом описание А. А. Попова и зарисовки урас якутских богачей XIX в. Столбы иногда имеют четырехугольную форму, опояски

[1] А. А. Попов. Старинная якутская берестяная юрта. Сб. Музея антрополог. и этнограф, т. X, 1949, стр. 98—106.

состоят из досок, вставленных в специальные пазы. Без инструментов, перенятых у русских, таких деталей якуты не могли бы выполнить (рис. 3). К среднему обручу прислонялись тонкие длинные жерди, толстые концы которых вкапывались в землю. Одна треть жердей была такой длины, что концы их связывались между собой у верхушки конуса, тогда как остальные не доходили до вершины и их концы привязывались к верхнему обручу.

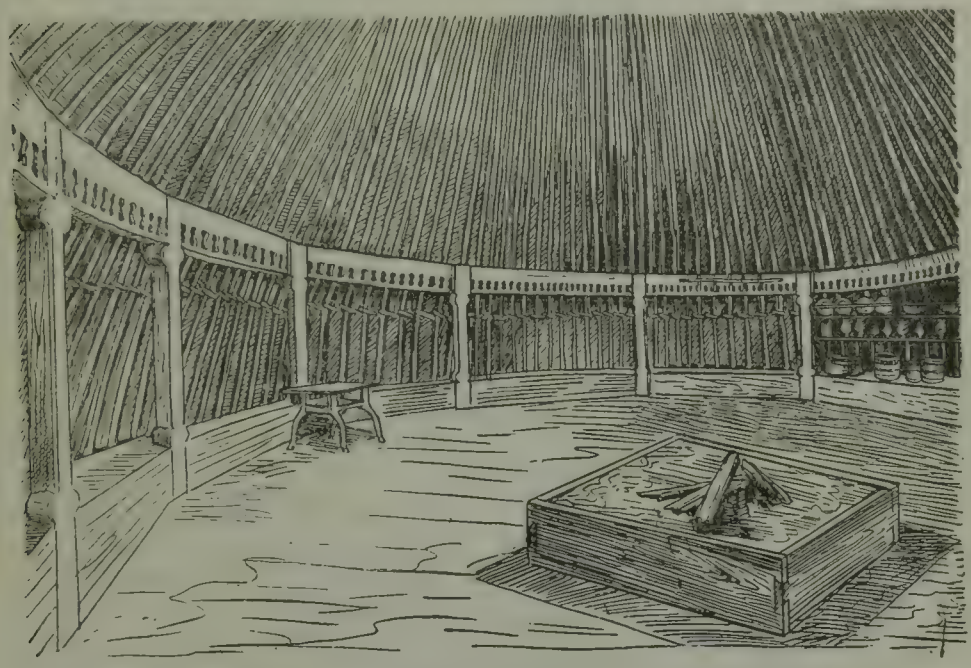

Рис. 2. Внутренний вид урасы Терентия Слепцова. Способ крепления, описанный Серошевским. (Рис. худ. И. В. Попова).

А. А. Попов несколько иначе располагает обручи *курдуу*. «Выше середины юрты укреплялся посредством пестрой волосяной веревки *ирчигэн быа*, иначе плетенной, чем первая, второй круг меньшего по сравнению с нижним размера, сделанный из жердей и называвшийся *орто-курдуу*. И, наконец, около самого края берестяного покрова таким же образом укреплялся третий круг *Үөһээ-курдуу* 'верхняя опояска'. Таким образом, на юртах большого размера имелись три опояски».

Поверх шестов накладывался берестяной покров. Берестяные полосы насаживались на остов подобно кольцам.

Эти берестяные полосы назывались таспа *туо'а*. Тюркское *тасма*, *таспа* — это тонкая лента из кожи, монгольское *тасалга* — ремни из кожи оленя. Слово степных кочевников, относимое к ленте из кожи, у якутов обозначает берестяную ленту. На остов сначала прикрепляли нижний слой бересты посредством пришитых к краям полотнища 2—3 повязок из пестрой веревки, плетенной из конского волоса — *и'ии*. Нижнему краю бересты придавали вид зубцов, полукругов, волнистых и ломаных линий.

Края верхних слоев заходили на края нижних подобно черепице, поэтому дождь в урасу не проникал. Берестяных полотнищ снизу было больше, чем сверху. Поэтому в песнях так воспевают урасу:

С сорока нижними полосами бересты,
С тридцатью берестовинами по середине,
С верхушкою из десяти берестовин. . .[1]

Покрыв остов одним слоем бересты, накладывали второй, наружный. Бересту для покрышек снимали весной или ранним летом. «Летом снимала я на бору на летние юрты бересту», — читаем в документах XVII в. «Все юрты покрыты березовою корою (которую с дерев сдирают весною)». Сбор и дальнейшая обработка бересты — дело рук женщины. Бересту парили в больших горшках на медленном огне, после чего береста делалась эластичной, как ровдуга. Затем небольшие куски бересты сшивали конским волосом в полосы 1 м шириною и 6 м длиною, складывая вдвое, так что швы, щели и отверстия одного куска закрывались полотнищами другого. Береста внутреннего покрова окрашивалась в красновато-коричневый цвет отваром ольховой коры. Кроме того на бересту наносился орнамент путем прорезов на белой кожице бересты, через которые просвечивали коричневые ее слои, иногда применялись аппликации из продымленной или окрашенной в черный цвет березовым наростом бересты, образующие круги, крестики, кубики и другие фигуры (рис. 3, *е*). Иногда под узорные вырезы подкладывали пластинки слюды. Внешний покров урасы состоял из некрашенных берестяных полос, шириной до 2 м и длиной до 6 м.

Второй слой бересты редко орнаментировался. Он подвязывался по второму наружному ряду жердей, устанавливавшихся по отношению к внутренним в шахматном порядке, но не сразу, а по одному, по мере подвязывания бересты. Для удобства установки жердей наружные полосы покрышки подвязывались вертикально снизу вверх с помощью длинной лестницы.

Когда остов был покрыт двумя слоями бересты, на расстоянии одного или двух метров от верхнего края покрышек привязывали волосяной веревкой деревянный круг, подобный внутренним опояскам, называвшийся *тас-курдуу* ‘внешняя опояска’. Жерди, скрещенные на верхушке урасы, связывались толстым тальником в виде обруча. Вязка эта называлась *көпсө*. В самом верху конуса оставалось отверстие, через которое проникал свет, а дым очага уходил наружу. Отверстие это называлось *ураа* (близкое к бурятск. *урху*, *урхэ* и монг. *орухе*).

Поверх лентообразных берестяных полотнищ, покрывавших урасу, клались прямоугольные куски бересты. Большой четырехугольный берестяной лоскут — *тэлэмэс туос* — формой своей весьма напоминал квадратный кусок кошмы *орке* в монгольской войлочной юрте, который накидывается на верхушку юрты и при желании может быть откинут, оставляя свободным отверстие для дыма и заменяя окно. У казахов оно носит название *тюнюк*, что в якутском языке обозначает окно.

Внутри юрты, между столбами, устраивали лежанки для сидения и спанья — *ороны* (бурятск., алт., телеутск. — «кровать», «место сна»). Обычно их было 12, но бывало еще больше. А. А. Саввин рассказывал предание о Кутуях-бае — князьке Хатылинской волости первой половины XVIII в., у которого в урасе было 25 оронов. В старину ороны

[1] Записал А. А. Саввин со слов И. И. Соловьева 80 лет. Болтагинский наслег Чурапчинского района.

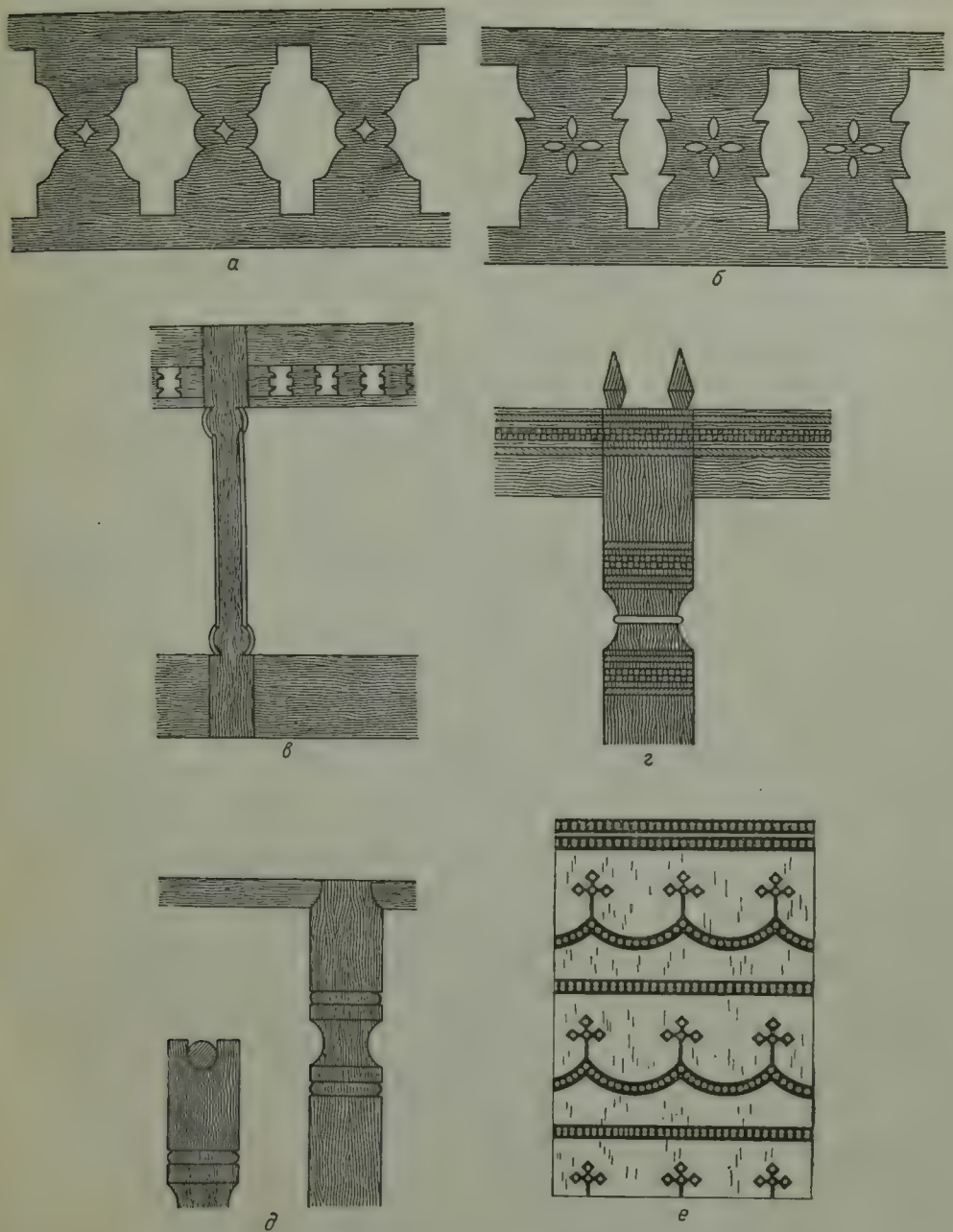

Рис. 3. Таттинский район. (Рис. худ. П. В. Попова).

а, б — детали среднего кольца — опояски урасы; *в* — столб и часть среднего кольца — опояски урасы Терентия Слепцова; *г, д* — столбы и часть среднего кольца — опояски урасы; *е* — часть орнаментированной берестяной покрышки урасы.

назывались *олох* (*олор* 'сидеть'; тюркск. *олур* 'сидеть', *олбох* 'подстилка под сидение', 'почетное место для сидения'; бурятск. *олбок* 'круглый коврик', 'подстилка для сиденья'; монг. *олб* 'подушка для сидения'). Каждый орон имел особое назначение и соответствующее название.

Первый от входа налево назывался *аан орон* 'у входа', второй рядом — *атах орон* 'последний', третий — *ортоку орон* 'средний', четвертый — *бастын орон* 'лучший', 'почетный'; последние два предназначались для самых почетных гостей. Пятый — *биллирик*, на нем спали сыновья хозяев, шестой — *хаппахчи*, перед ним висел полог из орнаментированной бересты, на нем спали молодые хозяева или взрослые дочери. Дальше шел *кэтэҕэриин орон*, где спали хозяева при наличии взрослых детей. Последний — *хаҕас диэкки орон* — предназначался для работников. За ним следовал *ыһыт орон* — для посуды.

Хаппахчи (от слова *хаппах* 'крышка', 'покров', тюркск. *капак*, *кабаз* 'крышка', *кампак* 'две половинки ворот или дверей') богато орнаментировался вышивкой и подвесками из стеклянных бус. Хаппахчи напоминал внутреннее убранство кочевой кибитки, так же разделенной на части занавесками. Хаппахчи висел на протянутом между столбами волосяном шнуре — *эрчигэн*. Распределение оронов свидетельствует о том, что ураса была жилищем одной большой семьи, положение членов которой было не одинаково.

А. А. Попов приводит более старые названия оронов: второй от входа назывался *кенүл олох* 'вольное', 'свободное (никому не предназначенное) сидение', пятый — *көҕөл олох* 'высокое сидение', шестой — *көндьирө олох* 'счастливое сидение', восьмой — *куедэл олох* 'неубранное, разбросанное сидение'. Эти названия также свидетельствуют о неравном положении домочадцев и об общественном неравенстве.

Входная дверь из бересты — *дьиэл* подвешивалась наподобие хаппахчи. Вход всегда был обращен на восток — *илин*.

Посредине урасы находился очаг *холумтан* или *состуок* (от русского 'шесток') в виде деревянного ящика шириною около 1—2 м или круга, образованного палочками, вбитыми в землю, с туго набитой глиной внутри. По обе стороны очага были вкопаны стойки из деревьев вверх корнем — *сатынах*. На них подвешивали котлы. Иногда вкапывали столбы вышиною в 2 м — *ачаах* или *кэлэ*, соединенные между собой перекладиной, имевшей продольный прорез, в котором двигались деревянные крючки — *көлө*, бурятск. *гохо*.

Пол в урасе земляной, о чем свидетельствует и тюркское название его *сир* 'земля'.

Столбы внутри урасы и лежащий на них обруч покрывались резным орнаментом, нанесенным якутским ножом. Это был или шахматный узор, или растительный. Применялось также и раскрашивание столбов. «Проворные хозяева разрисовывают внутренность красками. . . Сии украшения бывают на огородках и постелях начальников семейств».[1]

Терминология жилища скотоводов-кочевников, применяемая якутами к урасе, — ее круглое основание, куполовидная форма, сплетения тальником, покрой покрышек, волосяные веревки для крепления, разделение жилища на части посредством занавесок — свидетельствует о том, что предки якутов знали до урасы другую форму кочевого жилища — переносную юрту-кибитку. Обращает на себя внимание якутское слово *үргүө*

[1] А. Щекатов. Географический словарь Российской империи, т. VII, 1808, стр. 348.

дьиэ 'приведенная в порядок юрта', в которую отец и мать жениха с родственниками отправляются на другой день приезда, где делят привезенное последними мясо и куда никто другой не входит.

Назначение юрты и само слово весьма близки к тюркскому *ӱргӓ* 'дворец', 'палата', монгольскому *өргӱне* 'ставка', 'княжеский дворец', 'войлочная юрта'. *ургуө дьиэ* лишний раз подтверждает наличие в прошлом знакомства якутов с войлочной юртой — *ургу*. К этому же корню может быть отнесено слово *уорук*, означающее вместилище, дом (тюркск. *обруг* 'овраг', 'ущелье'). Обычно слово *уорук* употребляется с другим словом, обозначающим жилище — *уорук балаҕан*, *уорук дьиэ*, и свидетельствует о богатстве, полноте, превосходстве жилого комплекса (дом, усадьба и пр.). Очевидно термин *ураса* является древнейшим для обозначения жилища переносного типа, каркасом которого являются шесты.

Таким образом, общность корня слов, означающих урасу и нарядную юрту, т. е. кибитку, делает возможным предположение о южном происхождении урасы и о том, что в далеком прошлом кибитка предшествовала урасе. Ряд деталей прежнего пе́реносного жилища кочевников сохранился в урасе — в жилище оседавших скотоводов.

Племена, с которыми встречались скотоводы в бассейне р. Лены и ее притоков, — бродячие охотники и полуоседлые рыболовы — также жили в конических жилищах. Однако их жилища по своей конструкции резко отличались от урасы. Только поверхностный, недобросовестный исследователь мог заявить, что «ураса много напоминает самоедский чум, с той лишь разницей, что чум бывает обтянут оленьими шкурами». Этот же автор уверял, что богатые якуты кроют урасу «войлоком, а сверху холстом», ни на минуту не задумываясь, откуда якуты могли брать войлок и для какой цели его нужно покрывать холстом.[1]

Чум ненцев, распространившийся затем у манси и хантов, обстоятельно описан В. Н. Чернецовым.[2] Из описания видно, что остов чума состоит из 30—40 и до 50 шестов, длиною около 5 м. Два шеста, несколько более толстые, чем другие, имеют на концах отверстия, через которые связаны веревочной петлей. Концы остальных шестов укрепляются в петле. Затем устанавливается *симса* — центральный шест, поддерживающий горизонтальные жерди, на которые навешивается крюк для котла. Покрышка летнего чума сшивается из полос бересты, положенной в два-три раза и проваренной. В некоторых местах чум кроется отдельными кусками свежеободранной бересты и пихтовой коры, которые удерживаются жердями и бревнами. Вся покрышка состоит из 4 частей, которые располагаются на остове чума двумя ярусами. Две части нижнего яруса сшиты в виде усеченных секторов. Зимой чум покрывается оленьими шкурами.

Из беглого осмотра можно заключить, что ураса значительно отличается от чума не только рядом усовершенствований, но и принципом конструкции. Об этом говорит наличие в урасе кольца-обруча, отсутствие шеста-симса, т. е. другой способ подвески крюков над очагом, иное крепление двери, иная форма покрышек, не прямая, а кривая линия вертикального сечения урасы, делавшая ее конус «кегелю подобной» или «сахарной голове».

Общим является лишь способ изготовления берестяных покрышек (снимание, варение, шитье). Однако надо заметить, что, по свидетельству

[1] М. С. Вруцевич. Обитатели, культура и жизнь в Якутской области. Зап. РГО, по отд. этнографии, т. XVII, вып. II, 1891, стр. 6.

[2] В. Н. Чернецов. Чум. Сов. этнография, 1936, № 6, стр. 85—92.

Черпецова, такая обработка бересты наиболее характерна для северной тундры; в таежной части обычно используют свежесодранную бересту.

Миддендорф также указывал, что у тунгусов «свертки же из бересты (Tiksa), которыми покрывается летний шалаш, не имеют значения. Их берут со всего объема березы и обшивают кожаными полосками в три пальца ширины».[1] В то же время якуты, как было указано выше, ценили берестяные покрышки чрезвычайно. Можно предполагать, что и способ изготовления берестяных покрышек был усвоен не в тайге, а в лесостепной зоне. Размеры чума также значительно уступают урасе. Например, у эвенков северного Прибайкалья чум не превышает 5 м в диаметре у основания и 3.5 м высоты.[2]

Все другие виды конических жилищ, встречавшиеся преимущественно в северных и отчасти в Вилюйском районах Якутии, также отличаются от берестяной якутской урасы, являвшейся самобытным типом жилища скотоводов, переходивших к полуоседлому образу жизни.

Чум и холомо

Якуты северных районов, основным занятием которых было рыболовство и охота, вели образ жизни близкий к образу жизни эвенков, в ближайшем соседстве с которыми они находились. Наряду с другими элементами культуры, якуты здесь восприняли у эвенков и тип жилища — ровдужный чум. Эвенки называли его *цукча*, а якуты перенесли на него свое название — *ураса* или *тордох* (от слова *тор* 'копоть', 'сажа', что указывает на способ приготовления ровдужных покрышек).

В. Васильев, побывавший в 1905 г. в Туруханском крае, видел у илимпейских эвенков, есейских и северных якутов и долган во время кочеваний ровдужные чумы.

«Устройство чума очень просто. Из небольших шестов устанавливают на земле по кругу конус, который обтягивается снаружи тремя или четырьмя полотнищами, сшитыми из грубой оленьей замши. Верх, диаметром около аршина, остается открытым для прохода дыма и света. Дверь закрывается концом одного из полотнищ. Внутри, вокруг очага, устраиваемого в центре чума, стелют на пол древесные ветки или мелко нащепленные палочки, если это происходит в безлесном районе. На ветках каждый расстилает свою постель».[3]

У есейских якутов ровдужный чум зимой снабжался у основания 6- или 8-угольным срубом в 2—3 венца. Менее подвижные, чем эвенки, северные якуты шире восприняли другое коническое жилище — *холомо* (эвенк. *голо* — рис. 4), из жердей, крытых корой и обсыпанных землей или обложенных дерном, распространенное у осевших и объякутившихся эвенков.

Иногда якуты называют холомо *буор ураһа* или *сир ураһа* 'земляная ураса'. В Абыйском районе есть два типа земляной урасы — *кириэс ураһа* и *туруору ураһа*. Такие постройки особенно были распространены в б. Колымском, Жиганском и Верхоянском округах. «В Колымском

---

[1] Миддендорф, ук. соч., стр. 719.

[2] М. Г. Левин. Эвенки северного Прибайкалья. Сов. этнография, 1936, № 2.

[3] В. Васильев. Краткий очерк инородцев севера Туруханского края. Ежегодник Русск. антрополог. общ., т. II, 1905, стр. 57.

округе, — писал И. Шкловский, — и до сих пор якуты живут в конических обсыпанных землей чумах».[1] В них обычно жили рыболовы.

В Жиганском и Колымском округах такой тип жилья назывался *кулума* и в Колымском — *калыман* (очевидно, испорченное слово *холомо*).

Подобные холомо описал Васильев для жителей бывшего Туруханского края. Оно представляет лишь видоизмененный чум, где шесты и замшевые полотнища заменили довольно толстыми брусьями, установленными сплошь и обложенными снаружи дерном и мхом. Дверью служит обыкновенно та же полоса замши, но лишь меньшего размера. Разумеется, это жилище неподвижное.[2]

Рис. 4. Холомо. Булунский район. (Фот. П. А. Николаева).

В центре холомо находился очаг; дым от него выходил в оставленное наверху отверстие (рис. 5). Место против входа за огнем считалось почетным. Здесь размещались хозяева и гости. У входа лежали дрова. Вокруг тянулись настилы из жердей, положенных на землю и покрытых постелями.

П. В. Слепцов, побывавший в 1923 г. в Олекминском районе, зарисовал холомо якутов-охотников. Летние холомо обкладывались дерном. Зимние холомо утеплялись мхом и сверху засыпались снегом, который плотно утрамбовывался. Характерной особенностью некоторых виденных П. В. Слепцовым холомо было наличие в них окна [3] и якутского камелька, заменившего примитивный очаг (рис. 6). Камелек имел трубу, и потому в холомо отверстия для выхода дыма не оставалось. Холомо не везде было постоянным и единственным жилищем бедняков-якутов;

[1] И. Шкловский. Очерк Крайнего северо-востока. Зап. Сиб. отд. РГО, т. I, вып. I, Иркутск, 1892.

[2] В. Васильев, ук. соч., стр. 62.

[3] В Абыйском районе окна затягивались в летнее время особо обработанной кожей налима — *эринэх*.

в некоторых районах оно являлось временным пристанищем охотников или табунных пастухов, семьи которых оставались жить в балаганах.

Рис. 5. Разрез холомо с очагом. Оленекский район. (Рис. П. В. Слепцова).

Богачи северных районов не пользовались холомо, а жили в избах русского типа. Характер строительного материала, который шел на холомо,

Рис. 6. Разрез холомо охотников-якутов, с камельком. Оленекский район. (Рис. П. В. Слепцова).

способствовал превращению конусообразного жилища в четырехугольную хижину, имевшую вид шатра без окон, приближающуюся по форме к якутскому балагану.

Такой переходной формой является *дулга*, которую также видел В. Васильев в б. Туруханском крае.

«Дулга (в переводе — основные столбы любого строения, — *О. И.*) то же холомо, только пирамидальной формы вместо конической. Основные четыре жердины (брусья), к которым прислонены на перекладинах стены, далеко выступают вверх над всей постройкой. Сверху устраивается потолок в виде толстого настила из брусьев, покрытых сверху дерном или мхом.

«В стенах прорубают небольшие окна, а внутри имеется маленький камин, у стен идут нары. Дверь бывает как замшевая, так и досчатая»[1] (рис. 7).

Б. О. Долгих кроме термина *дулга* слышал применяемое к тому же типу строения название — *балтыʼах балаҕан* (что значит «столб, подпирающий что-либо», т. е. «подпора»).

Рис. 7. Разрез дулга-балагана с камельком. Оленекский район. (Рис. П. В. Слепцова).

По свидетельству Г. М. Васильева, в Абыйском районе дулгу обычно называют *чуора балаҕан*, т. е. «балаган с дымовым отверстием».

П. В. Слепцов в описаниях к своим зарисовкам, сделанным в 1923 г. в Оленекском районе, отмечал, что некоторые дулга не имеют нар. Вместо них вдоль стен на земле настилают жерди, а на них расстилают постель. Ему встречались дулга, в которых огонь разводили, как и в урасе, в середине помещения, а в потолке делали отверстие для выхода дыма — *чуора*, но были дулга и с камельком и, наконец, с железными печками.

В дальнейшем эти описанные В. Васильевым торчащие концы основных столбов упразднились и место дулги прочно занял балаган.

Жилища типа холомо были очень тесными, мрачными и грязными. Постоянные перекочевки в поисках рыболовных и охотничьих угодий заставляли чаще всего навсегда покидать свои жилища. В них не было ни столов, ни стульев. Постель расстилалась на сучьях, брошенных на землю. Домашнюю утварь составляла деревянная и берестяная посуда, рыболовные и охотничьи снасти и постель. Отсутствие нар свидетельствовало о временном использовании такого жилища.

---

[1] В. Васильев, ук. соч., стр. 62—63.

ЮРТА-БАЛАГАН

В историческом фольклоре якутов юрта характеризовалась как зимнее жилище, а ее примитивная конструкция близка к описанным уже северным типам жилищ.

Такие же юрты встречались иногда и в XVIII в. Характерной особенностью этих зимних жилищ было отсутствие окон, наличие отверстия в потолке, служившего источником света и выходом для дыма.

«Зимние свои юрты составляют они из бревен, а щели законопачивают мохом. Свет проходит в них делаемым в потолке отверстием, в которое и дым выходит. В самой средине юрты горит огонь, а около оного приделаны низменные татарские палати».[1]

Старинные юрты, как правило, утеплялись землей, что опять-таки приближает их к северным оседлым типам жилья и еще раз подчеркивает происхождение юрты из конической постройки. Сначала юрта, как и шалаш, обкладывалась берестой, а затем обсыпалась землей, так как без бересты земля при высыхании сыпалась бы внутрь помещения, сквозь тонкие, неплотно примыкавшие друг к другу жерди.

Якутскую юрту часто называют *буор дьиэ* 'земляной дом', очевидно потому, что его деревянный остов сверху был покрыт землей или обмазан глиной. У эвенков встречается выражение — *буор сахалар* 'земляные якуты'. Предположения, что это название вызвано наличием землянок у якутов, не подтверждается ни археологическими, ни фольклорными или этнографическими данными. Сами природные условия (вечная мерзлота) не позволяли жить в землянках. Археологические обследования на территории Якутии, как уже упоминалось выше, обнаружили в эпоху раннего железа четырехугольные строения, напоминающие якутский балаган. Только Эверс Небрант Идес (1692) писал, что якуты «вынуждены проводить три четверти года в подземных пещерах».[2] Это единственное в своем роде сообщение, переданное из третьих уст, так как сам Идес в Якутии не был, ничем больше не подтверждается.

Земля без особой предварительной обработки является простейшим и несовершенным видом строительного материала. Обмазывание юрты глиной с навозом стало применяться позже, очевидно при наличии достаточного количества рогатого скота. На севере, где скотоводство не было так развито, утепленные землей холомо, дулги и юрты сохранились до недавнего времени.

Юрта-балаган была распространена только среди якутов-скотоводов и отсутствовала у живших бок-о-бок с ними эвенков, эвенов, одулов и других народов Севера, не разводивших рогатого скота.

Русские застали якутов живущими в одном помещении со скотом: «их скот стоит у них в их домах или юртах»; [3] «зимой держат в юртах своих рогатый скот».[4]

До недавнего времени якутский балаган разделялся на две половины — южную для людей и северную для скота — лишь тонкой перегородкой с дверью за камельком. Наружная дверь и для скота и для

---

[1] А. Щекатов. Географический словарь Российского государства. . ., ч. VII, М., 1802, стр. 358.

[2] Цит. по кн.: Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и писателей, ред. М. П. Алексеева, т. II, ч. 2, 1932.

[3] P. T. Strahlenberg. Das Nord- und Oestliche Theil von Europa und Asien. Stockholm, 1730, стр. 377.

[4] Хвостов и Давыдов, ук. соч., стр. 133.

людей была одна и находилась или на людской половине, или в хлеву (рис. 9).

«. . . якут же постоянно соединяет свою юрту с хотоном, т. е. с хлевом, в котором он содержит свой рогатый скот. . . жилое помещение отделено от хотона простой, немазанной стенкой из жердей, так что оно, несомненно, согревается теплом, выделяемым скотом, но вместе с тем в него свободно проникает запах от него. При этом скот должен посто-

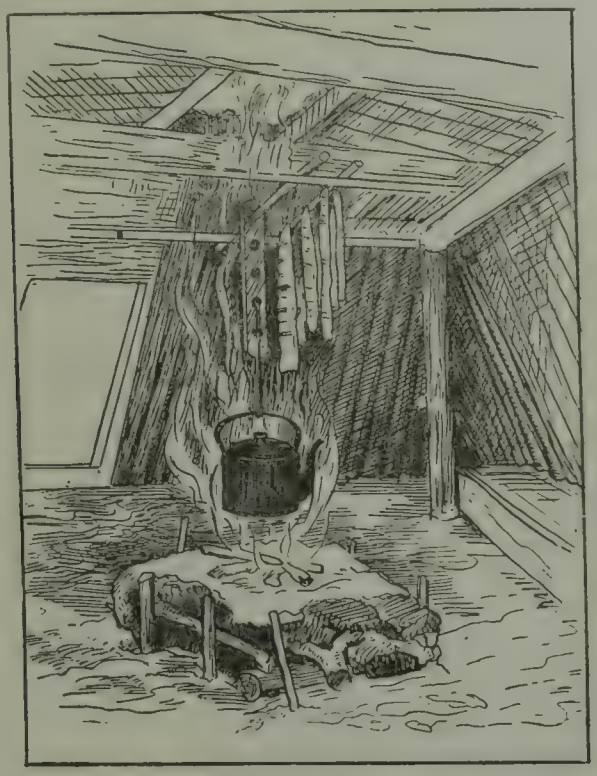

Рис. 8. Очаг в юрте-балагане. Оленекский район. (Рис. И. В. Слепцова).

янно проходить через самую юрту, т. е. через жилое помещение, потому что, как уже сказано, строение имеет всего один выход».[1] Пристройка хотона с северной стороны была рассчитана на некоторую экономию тепла.

По свидетельству М. К. Расцветаева, еще в 1927 г. якуты, выезжая на дальние речки, жили в хотонах с камельком посредине.[2]

Место для постройки такого жилища выбиралось с учетом условий содержания скота. Примитивность строительной техники говорит о том, что народ, владевший ею, не сжился еще с постоянным местопребыва-

[1] Г. Л. Майдель. Путешествие в северо-восточную часть Якутской области в 1868—1870 гг. СПб., 1894—1896, стр. 423—424.

[2] М. К. Расцветаев. Очерки по экономике и общественному быту у якутов. Л., 1932, стр. 37.

нием. Возникновение хотона, а значит, и балагана, было связано с переходом от кочевого состояния к полуоседлому, так как наличие достаточных запасов сена на длительный зимний период позволяло весь этот период оставаться на одном месте и только весной переходить на другое место.

Русские источники XVII в. ярко свидетельствуют о большом значении сенокошения в якутском хозяйстве во время прихода русских. Характерно, что русские доставали сено у якутов, потому что «опрече якутов, сено купить не у кого».[1]

Сомневаться после этого в том, имели ли якуты косы до прихода русских, не приходится. Якутская коса — *хотур*, по форме напоминающая горбушу, бытовала уже давно у якутов, добывавших и обрабатывавших железо. Для постройки хотона-юрты также нужен был железный топор.

Рис. 9. Юрта-балаган с хотоном на зимнике. К ней примыкает жилая постройка срубом. (Фот. П. А. Николаева).

Таким образом, развитие сенокошения и возведение деревянных пирамидальных построек, утепленных землей, надо отнести к раннему железному веку.

Близость и общность помещения для жилья и укрытия для скота наблюдались и у других скотоводов, живущих в суровых природных условиях и переходящих на оседлость. «Тенденция кочевника держать скот как можно ближе к жилищу в целях наилучшего наблюдения за ним, охранения от волков и грабителей, а также наиболее удобной борьбы со снежными заносами в своей полноте наиболее сохраняется у только что осевших казаков. Этим, а отчасти и тем, что основа благосостояния казаков — скот, объясняется пристраивание к жилому дому нескольких скотских сараев. . .».[2]

У якутов процесс оседания и, в связи с этим, создание построек, общих для скота и человека, шел так же, как и у других скотоводов.

---

[1] С. В. Бахрушин. Исторические судьбы Якутии. Сб. «Якутия», Л., 1927, стр. 288.

[2] А. Н. Глухов. Зимнее жилище Актюбинских и Адаевских казаков. «Казаки». Антрополог. очерки. Л., 1927, стр. 123.

Из этих общих жилищ в дальнейшем начали выделяться хлев и юрта, сначала путем разделения их стеной и постройки особого выхода для скота. Это мы видим не только у якутов, но и у тех же казаков. «Непосредственная близость скота, несмотря на все удобства, дает себя знать настолько, что некоторые находят необходимым отделиться стеной и прорезать для него особую дверь на двор».[1] Переход к таким зимникам был неизбежен при значительном удельном весе рогатого скота в хозяйстве. В суровых условиях ленского бассейна надо было отказаться от коровы или позаботиться о сносном для нее зимнем режиме, живя подле нее. Постепенно хотон становился прочно выстроенным жилищем, разделенным

Рис. 10. Летняя юрта-балаган. Внешний вид. (Фот. П. А. Николаева).

на две половины, с прибавлявшимися в дальнейшем различными пристройками и подразделениями.

На летниках балаган строился отдельно от хотона (рис. 10). Последний сохранял полностью форму балагана без окон под названием *титик*.

В олонхо юрта-балаган — только зимнее жилище. «Зимою восемь больших основных столбов поставь (зимнюю юрту построй)».

По данным приполярной переписи 1926—1927 гг., на севере Якутской АССР общие юрты для жилья и скота встречались лишь в районах с преобладающим якутским населением. Наибольшее число их было зарегистрировано в Верхоянском районе — 2308 юрты (только для жилья — 712) и Колымском — 1927 (только для жилья — 1067).[2] Еще больше юрт с хотоном зарегистрировано в центре Якутии. В Якутском округе их было 66.4%, в Вилюйском — 57%.

---

[1] Там же, стр. 124.

[2] П. Е. Терлецкий. Жилищные условия населения Крайнего Севера. Журн. «Сов. север», М., 1932, № 3

Полное отделение жилища от хлева прошло в Якутии значительно позднее, после образования Якутской АССР.

В некоторых районах центральной части Якутии (Чурапчинский район) вплоть до поселкования были юрты, в которые можно было войти только через двери хотона.

Характерно, что хотя юрта-балаган — самый распространенный тип жилища у якутов, она чаще всего называется *дьиэ*, т. е. «жилище» вообще. Собирательный термин *дьиэ* с соответствующими прилагательными [1] применяется ко всевозможным формам жилого строения. Если хотят подчеркнуть, что речь идет о постройке якутской архитектуры из бревен, положенных вертикально, то говорят *саха дьиетэ* или *туруорбах дьиэ* 'якутский дом' или 'дом из стоймя поставленных жердей'.

В первых русских документах якутские жилища названы юртами. Нельзя сказать, что это монгольское слово *сурт* 'жилище' чуждо якутам. Но оно имеет у них другой оттенок. Якутское *сурт* употребляется как «кочевая стоянка», «место выпаса скота», «пепелище», «жилье предков». Юрту называют также балаганом. Этот термин издавна употребляем якутами, об этом свидетельствует и то, что оно вошло в поговорку (*маанығын балаҕанна кээс!* 'спесь оставь в балагане'), в название месяца сентября по-якутски [*балаҕаныйа* (*балаҕанна киирэрый* 'месяц перехода в зимник')]; оно вошло в географические названия, встречающиеся в районах Верхней Лены и Ангары.

Несмотря на то, что слово *балаган* часто встречается в якутском языке, в разговорном языке по отношению к юрте оно встречается гораздо реже, чем *дьиэ*.

Есть у якутов и другие слова для обозначения жилища вообще — *олох*, *мал*, почти совсем вышедшее из употребления *алаһа дьиэ*, но они отнюдь не подразумевают конкретного представления о юрте. Интересно отметить, что у вилюйских якутов юрту называют *ечеек*, что, очевидно, связано с понятием о домашнем очаге.

В якутском языке есть ряд понятий о месте остановки, временного жилья. Таковы — *олох* 'место временного жилья', *туһулгэ* 'становище', *өтэх* 'брошенное жилье', *дурда* 'защищенное укрытие', *оплот*, *ордуу* 'место стоянки'. Есть понятия, связанные с сезонностью жилья, — *кыстык* 'зимник', *сайылык* 'летник', *отор* 'весеннее жилище'. Все эти слова не характеризуют форму постройки, а лишь свидетельствуют о пережитках кочевого уклада в прошлом.

Зато *хотон* (монг. *хотон* 'ограда', 'селение', 'стойбище', 'город'; тюркск. *котун* 'хлев'; бурятск. *хотон* 'ограда', 'хлев') совершенно определенно относится к пирамидальной постройке, используемой как хлев для рогатого скота. Существует также выражение *хотон дьиэ*.

Естественно, что у скотоводов ограда, селение одновременно служили и для людей и для рогатого скота. Жилое помещение у них было самым тесным образом связано с постройками для скота.

Изменения в смысле улучшения и усовершенствования юрты-хотона за 300 лет были весьма незначительные. Самые ранние описания этих построек почти полностью соответствуют наиболее поздним. Улучшенные образцы появлялись у зажиточной части населения, основная же

---

[1] Например *буор дьиэ* 'земляной дом', т. е. юрта-балаган, крытая землей, — основной тип зимнего жилища.

масса населения продолжала жить почти в том же балагане, в каком увидели якутов первые русские.

В актовых материалах XVII в. упоминается уже юрта с чувалами. Описание XVIII в. указывает на наличие чувала с трубой в середине юрты. Произошел переход от утепления юрты землей к обмазке ее: «Юрта строится четыреугольная из стоячих несколько наклонных деревьев, с внутренней стороны обтесанных, снаружи обкладываются землею, но большей же частью навозом, крыша делается ровною, а пола почти никогда не бывает. В середине находится очаг с выведенною вверх трубою из тонких жердей, обмазанных глиною, что называется чувалом».[1]

«На столбы кладут перекладины, которые вокруг обставляют плахами. Наружную сторону всю обмазывают навозом толщиною четверти на три и так замораживают, оставляя одни двери да два окошечка, в кои вместо стекол вставляют лед; полу не делают, потолок настилают из круглого леса, сверх коего кладут сена вышиною в аршин и в полтора, потом насыпают землею, что и составляет кровлю, которая на восток и запад делается скатом, дабы от дождя и таящего снега течи не было. В середине юрты делается очаг, наподобие камина; при топлении дрова не кладут, но ставят концами вверх. Кровать хозяйская бывает против камина на западной стороне. . . Юрта разгораживается надвое: в одной половине сами живут, а в другой помещают к ночи рогатый скот».[2]

Из аналогичного описания Щукина привожу следующие дополнения: «К четырем столбам, врытым в землю, приставляются в пазы доски и обмазываются толсто навозом с глиною. Двери посредине к востоку, в два окна летом вставляют раму, обтянутую брюшиною, а зимой льдины. . . Посреди юрты камелек из жердей, обмазанных глиною. У западной стены делаются места для постелей, со стороны юрты загороженных досками или занавешанными лошадиными кожами. Подле юрты хотон, или с особыми дверями, или скот вводился туда через юрту».[3]

Юрты ставились летом в сайылыках, зимой в аласах (*кыһынҥгы дьиэ* или *кыстык балаҕан* 'зимник', *сайыҥҥы дьиэ* или *сайлык балаҕан* 'летник'). Летник конструктивно не отличался от зимника, хотя летник строился отдельно от хотона и менее тщательно утеплялся, в то время как зимник обязательно каждую осень обмазывался глиной с навозом. Зимники ставили предпочтительно на покосных местах, «находя удобным скот кормить у самого стога сена».[4]

«С половины сентября до половины мая живут они в зимних юртах».[5] По рассказам стариков, в старину якуты имели три жилья — летник, зимник и особое жилье для весны и осени — отор дьие.[6] Это подтверждается описанием 1793 г., где говорится: «Имеют по четыре и больше в разных местах в рассуждении множества скота стойбища, или жилья, из коих зимние деревянные с чувалом и ледяными окошками, а летние и осенние круглые. . .».[7]

Таким образом, балаганы в XVIII в. использовались исключительно как зимнее жилище.

---

[1] Хвостов и Давыдов, ук. соч., стр. 43—44.
[2] Якуты. Записки Ланганса, 1789 г. Спб. вестн., ч. 3, 1824, стр. 136—138.
[3] Щукин. Поездка в Якутск. СПб., 1833, стр. 208.
[4] Архив АН СССР. Фонд акад. Миллера.
[5] Якуты. Записки Ланганса, 1789 г. Там же, стр. 136.
[6] Записано у Е. В. Иванова. Бетюнский наслег, Амгинский район.
[7] Архив ЯАССР, ф. 1, оп. 1, д. № 105, § 18.

Строили юрту обыкновенно ранней весной, поздней осенью или в промежутках между весенними работами и сенокосом. Остов юрты балагана возводился мужчинами, наружная обмазка его производилась женщинами. Каждую осень женщины обновляли обмазку свежим коровьим навозом. Вспомним, что остов урасы ставился мужчинами, а приготовление берестяных покрышек было делом женщины. Некоторые навыки, связанные с бытованием переносного конического жилища у якутов, могли быть перенесены на устройство балагана.

У большинства кочевников-тюрков установка юрты была женским занятием, мужчины помогали лишь ставить основные жерди, делали решотку. Приготовление кошмы и обтягивание ею каркаса их не касались. То же можно наблюдать и у кочевников-эвенков при установке чума.

При постройке юрты лес свозили исподволь зимой на санях. На строевой материал употреблялась лиственница. При постройке почти всегда обращались за помощью к соседям. Те помогали бесплатно, довольствуясь угощением. Если весь материал был налицо, постройка юрты занимала не более 8—10 дней. Основным орудием служил якутский топор — *сүгө* (монг. *сугэ*), пила — *эрбии*, различные тесла — *арбыйа*, *адыңга*.

Постройку начинали с планировки площадки, с которой снимался дерновой покров, и рытья ям для основных столбов — *дулга*. Основных столбов обычно было 4, но в больших юртах число их доходило до 8. Столбы толщиною в 20—30 см в диаметре выкапывались на 70 см глубины, выступая над землей на 1.5—2 м.

В верхнем конце каждого углового столба вырубалась выемка так, чтобы можно было, сделав соответствующий вырез в поперечной балке, соединить северные столбы с южными попарно, чтобы балка не могла податься на сторону, а для устранения возможности движения по длине делали на ее концах еще вырезы, которыми она захватывала каждый столб с северной и южной стороны. Затем на концы двух балок — восточной и западной, — соединяющих попарно угловые столбы, клались еще две перпендикулярно к ним (*сөбүргэнэ*) и с соответствующими вырезами. Толщина балок — 25—30 см в отрубе. Стороны каждого полученного квадрата соответствовали сторонам света.

Илин — значит «восток», или «восточный», и в то же время «передний». Дверь всегда расположена на восточной стороне; *арҕаа* — «запад, или задняя часть»; *хаҥас* — «север, или левая сторона»; *уҥа* — «юг, или правая сторона».

В больших юртах устанавливалась и третья балка, между двумя последними, делившая юрту на две части, из которых левая от входа была большей. Под конец этой балки, а также под середину остальных ставились подпорки (*тулаа'ын*).

Посредине верхней рамы, с юга на север, клали толстую матицу — *аҥэ* 'мать', или *сис мас* 'серединное дерево', или *о'ҥөмас* (тюркск. *озак* 'кол', 'столб', 'бур'; *у'эт* 'шатерное дерево') — или две поменьше, иногда рядом, иногда на расстоянии одного метра друг от друга. Иногда клали три матицы, между которыми образовалось четыре пролета. Матица соединяла основные столбы юрты по обе стороны от входа. Средняя матица под потолком называлась *тойон о'уөө*, задняя матица — *кэтэх өуөө*. Для увеличения ската крыши под матицу передко клали деревянные брусья — подушки — *сыттык*. Пролеты заполнялись мелкими бревнами в 10—18 см толщиною и 1 см длиною, плотно прилегавшими друг к другу. Получалась пологая двухскатная крыша. А потолок в се-

редине юрты был выше, чем по краям. Средняя высшая часть потолка юрты называлась *дьогдьуур* (*дьогдьоҕор* 'поднятие', 'возвышение' — от монг.-тат. 'с выступающей серединой'). В более старых юртах потолок был плоский (*дьогдьура суох*). Крышу обкладывали мхом, сверху закрывали корьем и затем уже засыпали землей. Коры требовалось много. Иногда кору снимали с растущих на корню деревьев.

Для того чтобы образовать стены — *холлоҕос*, выкапывали небольшой ров и ставили лиственничные бревна с наклоном до 15°, толщиною 15—20 см, вышиною до 3 м; верхней частью своей они опирались на раму, а нижняя часть помещалась в ровчике. Получались стены, наклоненные вовнутрь, в которых прорезали окна и дверь.

Бревна, употреблявшиеся для крыши и стен, были очищены от коры; снимали кору только с одной стороны, таким образом в юрту выходили гладкие стены, а наружу — покрытые корой. Если кора случайно отскакивала, то на бревне делали зарубки-ежи. Неровная поверхность наружной стороны была необходима для того, чтобы лучше держалась замазка.

Отверстия для окон *туннук* (тюркск. *тюнук*) вырубались в середине двух рядом стоящих бревен (рис. 11). Площадь окон колебалась от 20×50 см до 60×70 см, а количество насчитывалось — в зависимости от величины юрты — от 2 до 9. Летом в окна вставляли раму, остекленную мелкими кусками, размером не более 10—21 см² каждый.

Такие стеклышки, вошедшие в употребление лишь в конце XIX в., вшивались в берестяной переплет. Два куска бересты сшивали конским волосом, в них прорезывали отверстия и вставляли кусочки стекла. Оконное отверстие закрывалось также слюдой, промасленной бумагой, волосяной сеткой, рыбьим пузырем, последом теленка, жировой пленкой скотины, миткалем или сеткой из тонких лучинок. Слюда была известна якутам уже в XVII в. Отдельные листы слюды вшивали между двумя слоями бересты. Бумажные окна были распространены в начале прошлого столетия. «Две юрты якутские. Из них одна новая. В ней 9 окошек бумажных. . . А другая юрта ветхая, в оной 4 окошка бумажных»,[1] — читаем в документе 1834 г.

Зимой в окна вставлялись толстые льдины. Каждое утро льдина покрывалась слоем инея и ее очищали специальным железным скребком.

Дверное отверстие в обращенной на восток стене оставалось незаложенным. В нем делался косяк и очень высокий порог. В более поздних постройках, под русским влиянием, перед дверьми устраивали навес, опиравшийся на 2 столба, а затем и крытые сени *куулэ* или *дьиэ куулэтэ*. Дверь — *аан* (тюркск. *ан*), или *дьиэл*, или *халган* (тюркск. *каалуа* 'дверь') — сбивалась из толстых досок и обшивалась коровьей кожей, шерстью вверх. Если кожи не было, дверные щели замазывались глиной или навозом, смешанным с глиной.

Чувал или камелек *ohox* (тюркск. *очок*, *очак*) ставился в старину посредине юрты,[2] а позже — в северо-восточном углу юрты, но так, чтобы можно было свободно ходить вокруг него (рис. 12).

Основание для чувала делалось из круглого или квадратного ящика (без дна), набитого глиной. Было два основных способа устройства чувала. Большей частью делался *сыбах ohox* 'мазаный камин'. Он пред-

[1] Архив ЯАССР, ф. 13, оп. 1, д. 40, л. 143.

[2] Например, в описании 1769 г. говорится: «Посредине юрты, вместо печей делают камины, которые в Сибири называются чувалами» (Исленев. Перечень дневной записи. Новые ежемес. соч., ч. XXII, 1788, стр. 12).

ставлял собой трубу, слегка наклонную назад. Остов был сделан из длинных тонких жердей, связанных тальником и заключенных вверху, над крышей, и внизу, над челом камина, в деревянные крепкие рамы. Внутри камелек был обмазан толстым слоем глины. Труба помещалась на низком, плоском, довольно обширном фундаменте. Вьюшки не было. Раковина камелька довольно плоская и относительно узкая, но высокая. Шесток камелька был из толстых бревен и плотно набит глиной.

Второй вид — это глинобитный камин. Постройка этого камина — *симмии олох* — начиналась с того, что делали из бревна или жердей опалубок, в котором устраивалось будущее устье, закрываемое временно досками. С крыши ссыпали в опалубок глину и обрабатывали ее длинными жердями; когда работа доходила до половины, вставляли гладко обструганное бревно, сплошное или со сквозным продольным дуплом, а

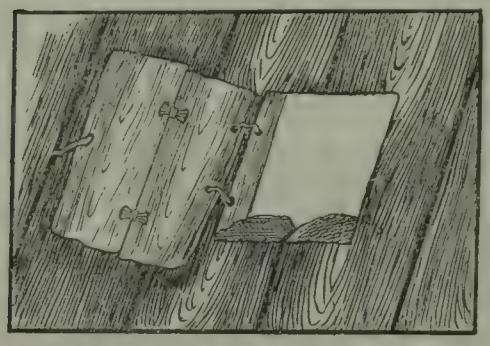

Рис. 11. Оконное отверстие якутской юрты. Таттинский район. (Рис. худ. И. В. Попова).

Рис. 12. Якутский камелек. Таттинский район. (Рис. худ. И. В. Попова).

затем обсыпали его вокруг глиною, которую утрамбовывали. Когда работа доводилась до конца, то сплошное бревно осторожно вынимали и получали отверстие для трубы, а если было вставлено дуплистое бревно, то его не трогали, так как оно сгорало. Этот способ употреблялся редко и лишь у зажиточных якутов. После устройства камелька опалубок снимали. Во время топки камелька глина обжигалась и постепенно становилась огнеупорной.

Устьем своим камелек обращен к юго-западному углу. Камин с западной стороны непременно имел от потолка навес (*чарапчи*), к этому навесу приделывалась полка для кухонной посуды, для сушки рукавиц, шапок и пр. Недалеко от этой полки подвешивалась к потолку перед камином деревянная решотка для просушки платья — *сардана*, или *далбыыр*, или *колбуур* (близкое к монгольскому обозначению доски или шеста для вешания платья, мяса и пр. — *джах* или *кыраза*), на ней оттаивали также убитую дичь. В богатых юртах таких решоток было несколько. Тут же хранилось оружие. Под камелька — *холумтан* — получил от русских название *сесток*, т. е. «шесток». Труба также называется испорченным русским — *турба* или к ней применяется слово *ураа*, что значит, соб-

ственно, не труба, а отверстие наверху для выхода дыма. Существуют также еще названия трубы камелька — *хоро* и *үэлэс*.

Камелек, вследствие того, что его обогревательная способность находилась в прямой зависимости от горения, поглощал в год от 70 до 90 возов долготья. Камин является хорошим вентилятором, но дает тепло только во время топки.

Многие путешественники отмечали преимущество камелька перед другими отопительными системами в суровых природных условиях: «В нем (камельке, — *О. И.*) зимою всегда держат огонь, от чего юрта бывает тепла, суха и представляет большие для проезжих выгоды в жестоком климате, где огонь совершенно необходим».[1]

«Он один (камелек, — *О. И.*) есть спасение инородцев и утешение путников. Он один из тамошних азиатцев достоин подражания самих русских, которым для очищения воздуха в своих избах и для избежания в них угара, весьма бы полезно было ввести в употребление эти камельки».[2]

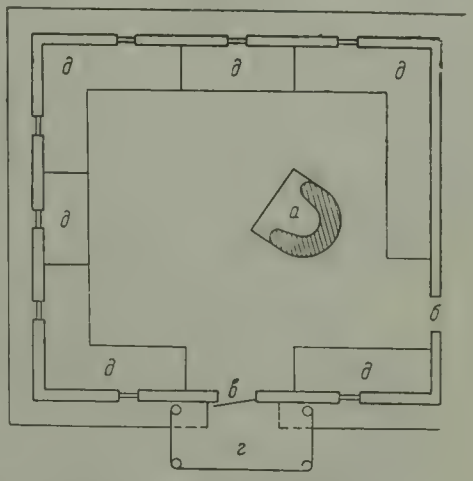

Рис. 13. План юрты-балагана.
а — камелек; *б* — отверстие входной двери; *в* — дверь в пристройку-чулан; *г* — чулан; *д* — орон.

«Русская печь, — по свидетельству Приклонского, — встречалась в юртах редко, и то только южнее Якутска. Инородцы не могут привыкнуть к ней, им нужен камин с его постоянной тягой для обмена воздуха — иначе им душно и у них болит голова».[3] Но путешественники не отмечали отрицательных сторон этой примитивной отопительной системы (см. стр. 281 и сл.). Камин являлся также источником освещения юрты.

От русских было воспринято устройство деревянного настила *муоста* (русск. 'мост', 'помост'). Пол настилали на поперечно лежащие бревна — *сындыыс*.

Внутри юрты кругом стен, подобно тому как в урасе, шли неподвижные лавки — *ороны* (телеутск. *орын* 'кровать', 'скамья'; бурятск. *орон* 'кровать', 'место сна'; монг. *орон* 'место', 'кров'). Они помещались под откосом стены, между нею и поддерживающими крышу столбами. Каждое место на оронах имело специальное назначение и особое название (рис. 13).

Начиная от двери направо, они шли в следующем порядке:

1) *атах орон — суол аанынааҕы орон — суол аанын үҥүө өттүгэр диэкки орон* — последняя лавка около дверей — для рабочих или посетителей, не пользующихся почетом;

---

[1] Хвостов и Давыдов, ук. соч., стр. 44.
[2] Я. Алфеевский. Взгляд на Якутскую область. Журн. Мин. вн. дел, 1844, № 11.
[3] В. Л. Приклонский. Три года в Якутской области. (Этнографич. очерки). Журн. «Живая старина», 1890, вып. 2, стр. 42.

2) *кэнники орон — атах орон* — последняя лавка вдоль южной стороны юрты;

3) *орто орон — ортоку орон — үҥуо ортоку орон* — средняя лавка вдоль южной стены юрты — для посетителей среднего почета (орто олох — в старину);

4) *бастың орон — үҥуо бастың орон* — первая почетная лавка вдоль южной стены юрты, примыкающая под углом к красной лавке;

5) *биллирик орон* — первая от красного угла, красная лавка;

6) *кэтэҕэриин орон* — передняя противокаминная лавка, служащая ложем хозяев;

7) *хаҥас орон* или *быыс ханас өттүнээҕи орон* — лавка, последняя вдоль противоположной входу стены, на этой лавке обыкновенно помещались дети;

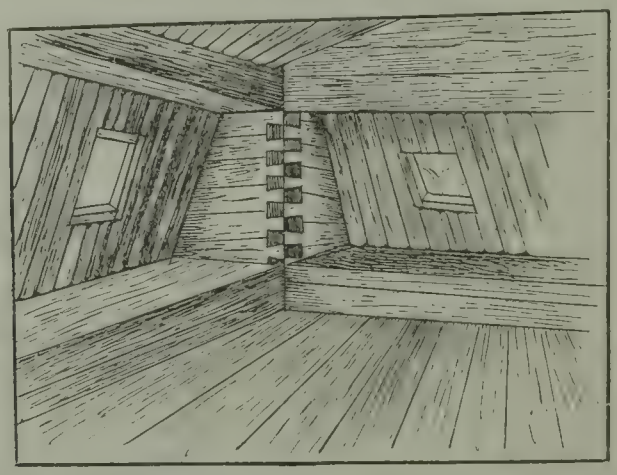

Рис. 14. Рубленный угол юрты. Таттинский район. (Рис. худ. И. В. Попова).

8) *иһит ороно* — лавка для посуды вдоль северной стороны юрты;

9) *уу ороно* — следующая за ней лавка для воды вдоль той же стены и, наконец,

10) *оһох кэнниҥээҕиорон* — лавка позади камелька для дров.

Последняя встречалась очень редко, чаще дрова держали прямо на полу.

В старину отделение в юрте, соответствовавшее нынешнему орону, носило название *олоха* — место сидения.

Күэдэл олох — место, где спали работники (*күэдэл Налыгыр* 'в беспорядке разбросаны'), *олох* — третье место вдоль западной стены по направлению с севера на запад, противоположной выходу, *суол олох* — ближайшее к двери справа от выхода место вдоль северной стены, *дархан олох* — отделение против камина, соответствовавшее *кэтэҕэриин* (монг. *дархан* 'священный', тюркск. 'привилегированный'). *Дьогдуур олох* — среднее место вдоль северной стены юрты.

Линия от *кэтэҕэриин* (у бурят *катагары*) к устью камелька делила юрту на две половины — мужскую и женскую.

Мужской всегда была правая (*үҥа диэки*) от *кэтэҕэриин*, лучшая, южная половина юрты. В более старых юртах каждый орон отделялся от соседнего деревянной перегородкой. Орон хозяев и женская поло-

вина завешивались занавесками (*хаппахчи*) — кожаными и позже колен-коровыми, а у богатых — шелковыми. Занавески вешались на шнур или ремень (*иччигэн*), который проходил над спальной лавкой между стойками (*туласын*).

В более благоустроенных юртах над *кэтэҕэрин* ставили глухую клеть, образующую особую комнатку, служившую спальней.

Вот как описывает устройство оронов наблюдатель конца XVIII в.: «Кровать хозяйская бывает против камина, на западной стороне. Оная делается хотя во всю стену, но обыкновенно разделена бывает загородками на три части, из коих в одной спят взрослые, а на другой — сын женатый, когда есть, или кто-нибудь из сродников; южная сторона также во всю стену имеет кровать, разделенную на две части; а на северной стороне одна кровать без перегородки, для гостей. По середине каждой западной кровати делаются двери, которые изнутри закрываются или занавешиваются».[1]

Особенно тщательно украшался биллирик, где обычно спала дочь-невеста.

Столбы биллирика раскрашивались красками (красной, желтой, черной и белой), он наглухо отгораживался от соседних и занавешивался занавеской, расшитой бисером.

Перегородки семейного ложа также покрывались разными орнаментами. Резьба на перегородках, столбах, узорные грядки сушилки над камельком, вычурные вешалки на столбах встречаются лишь в юртах XVIII в., принадлежащих крупнейшим улусным богачам.

Очень характерны в этом отношении юрта Жиркова в Кундинском наслеге Амгинского района, Додора (1740—1790 гг.) в Нахарском наслеге того же района.

В позднейших юртах оронь устраивались наподобие ящиков с крышкой для складывания личных вещей и постели — *нучча ороно*, т. е. «русские оронь». Оронь, расположенные против камелька, где помещалась постель хозяев, были шире, чем все остальные оронь, находившиеся за камельком и служившие для утвари и других домашних вещей, были выше остальных, под ними устраивался склад домашнего имущества; чтобы достать их, около них ставилась небольшая скамеечка. Оронь были обязательной принадлежностью юрты в южных и центральных районах Якутии. На севере Якутии оронов в юртах обычно не было, постель устраивали на брошенных на землю ветвях.

Над биллириком снаружи устраивались полки с образами — *холлорук*.

Под полкой около юго-западного столба обычно стоял стол, резной, крашеный, не употреблявшийся для хозяйственных надобностей. Под столом в некоторых юртах находилось небольшое квадратное земляное возвышение, обложенное кругом деревянными плахами, напоминавшее место для очага.[2]

Оронь заменяли кровати и стулья. В юрте находились: деревянный стол, обычно круглый с характерными ножками в виде конских копыт (рис. 15), два- три якутских табурета-*олоппос* из четырех согнутых кусков гальника, соединенных без всяких гвоздей (рис. 16), скамеечка из обрубка бревна, полка для посуды, вешалка для одежды, деревянный календарь, деревянный и, редко, железный противень для сушки зерна

[1] Сибирский вестник, ч. 3, 1924, стр. 137.
[2] В. Ф. Трощанский, ук. соч., стр. 19.

деревянная ступка для размола зерна, жернова, кое-где на стенах орудия охоты и рыбного промысла — ружья, сети, чарканы и пр.

Большое распространение имели деревянные ящики для посуды и личных вещей каждого члена семьи. Все имущество очень легко укладывалось и размещалось при переездах и не затрудняло перекочевку из одного жилища в другое.

Поперечной перегородкой, идущей внутри юрты от задней стены к передней, вся внутренность делилась на две неравные половины — меньшую, южную, для людей и большую, северную, для скота. Перегородка делалась из тонких бревен, щели в ней не заделывались и в ней всегда находилась дверь. Иногда перегородка заменялась изгородью с проходом в ней. Пол в хотоне делался из тонкого накатника без наклона, под ним посреди хотона иногда выкапывали неглубокую яму для стока мочи — *онкучах*. Вокруг хотона шли ясли для дачи сена скоту — *кукур*.

Рис. 15. Якутский трехногий стол. (Рис. худ. И. В. Попова).

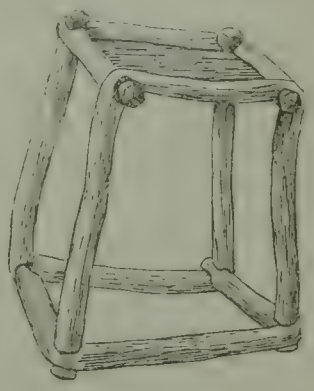

Рис. 16. Якутский табурет. (Рис. худ. И. В. Попова).

Раньше ям в хотоне не выкапывали, их заменял желоб из 1—2 бревен, наложенных между двумя рядами круглых жердей, покрывавших слегка наклонный пол. Навоз собирали по этому желобу в кучу и выбрасывали наружу через окно. После из него делали так называемый *балбах*.

Снаружи стены обмазывались глиной с навозом (*сыбаа* 'мазать', 'замазывать'; тюркск. *суба, сива, шыба* 'мазать глиною'; монг. *сиба* — 'обмазывать глиною') или, реже, обкладывались дерном. Кругом ради тепла делали земляную насыпь вплоть до окон, иногда ограждаемую деревянным забором. Перед входом в юрту устраивался навес — *чаанны*, сарай или сени — *куулэ* в виде крыльца.

Площадь юрт в б. Якутском округе колебалась в следующих пределах: из 100 измеренных юрт 35 имели до 50 м², 38 — от 51 до 70, 22 — от 71 до 90, 5 — свыше 90 м², причем 66.4% из них служили одновременно жильем и хотоном. Количество обитателей колебалось в среднем от 7 до 10 человек в юрте.

Резкая классовая дифференциация якутского общества нашла свои отражения и в распределении мест внутри юрты и в различном качестве устройства и отделки юрт, принадлежащих различным слоям населения.

Юрта делилась на мужскую, правую, и женскую, левую, половины. В юрте был дархан олохмас — почетное сидение для хозяев и знатных

гостей и тут же за камельком, вдоль северной стены, последнее место — для самых ничтожных их домочадцев — *куэдэл олох*.

Представление о последнем месте крепко укоренилось и в фольклоре. В олонхо говорится: «А на левую сторону сделал кровать небрежно, из мелкого леса со всякой корой, худо склал жердинки, перемешавши взад и вперед. . . чтобы была она работницкой кроватью».[1]

Существует поговорка: «бывает так, что лежащий за камином появляется перед ним», т. е. бывает исключение, когда из самого плохого домочадца, место которого позади камелька, может выйти хороший человек.

Несмотря на примитивность постройки юрты, далеко не все имели собственные юрты, и несколько семей устраивалось под одной кровлей, становясь *дюккахами*, т. е. на определенных договорных началах пользовались частью юрты хозяина.

Отсутствие собственного жилого помещения у каждой семьи было результатом остатка кочевого уклада у якутов в прошлом. Уже в документах XVII в. мы встречаем указание на то, что многие якуты, бесскотные или малоскотные, не имели своей юрты и жили в дюккахах.

Так, например: «Юрт Тюмака Дюкуева сына, женат, а скота у него нет, да у него живет мужик Аргачан Камындаев сын, нет у него ничего, холост».

Или: «Юрт Едакина Курогаева сына, живет сам, скота у него корова, детей у него два сына, Тюсюмел да Каньясы, оба холосты, скота у них нет. . . да у него живет мужик Бударай Сдураев сын, женат, скота у него конь да две кобылы, четыре коровы».[2]

М. К. Расцветаев, специально изучавший дюккашество в 1927—1928 гг., наблюдал, что дюккахи, как правило, всегда ютятся в худшем углу юрты — за камельком, около двери, ведущей в хотон, где меньше света и тепла и больше сырости.[3] Таким образом, находившиеся в одной юрте далеко не одинаково пользовались теплом ее камелька. Это зависело от их положения в семье и обществе.

Устройство юрты богачей сильно отличалось от бедняцких жилищ, хотя принципы постройки оставались одинаковыми.

К работе приложен план юрты головы Дюпсинского улуса начала XIX в. Кылыкынан, стоящей до сих пор в местности Туланы II Легейского наслега Усть-Алданского района (рис. 17).

Юрта занимает площадь 7×7 м. К ней пристроен чулан для хранения молочных продуктов 4.20×3.15 м.

Внутри юрты вдоль стены идут ороны, разделенные невысокими перегородками. Перед *кэтэҕерином* глухая перегородка образовывает отдельную комнатку—спальню 2.45×2.45 м. Перед фасадом юрты снаружи на 8 столбах навес шириною 185 м. Высота юрты больше обычной — 2.10 см, также больше площадь двери и окон. В юрте 5 окон 0.54 м×0.58 м. Ширина двери 0.75 м, высота — 1.5 м.

Толстые лесины, из которых построена юрта, плотно пригнаны друг к другу, тщательно отделаны и стены внутри выглядят, как полированные. Пол деревянный. В помещении много света, оно теплое, сухое и значительно отличается от обычной юрты.

---

[1] И. А. Худяков, ук. соч., стр. 132.
[2] Архив ЛОИИ, Якутские акты, карт. 188, № 14, стр. 28.
[3] М. К. Расцветаев, ук. соч., стр. 61—75.

В этой юрте, служившей летником, жили сами хозяева, их работники и другие зависимые от них люди жили в специально построенных для них юртах, находившихся на территории обширной усадьбы.

Специальный термин *иеримэ дьиэ* — означает изобильный, полный в хозяйственном отношении, прочно выстроенный дом.

Разницу в постройке юрт богатыми и бедными отмечал Ф. Врангель: «У бедных пол опускается вниз, обыкновенно на два или на три фута, и плотно убивается из глины, а у богатых поднимается и застилается досками».[1]

У бедняков на постройку юрты шел плохой строительный материал, потому что не было достаточно рабочих рук и транспорта для заготовки

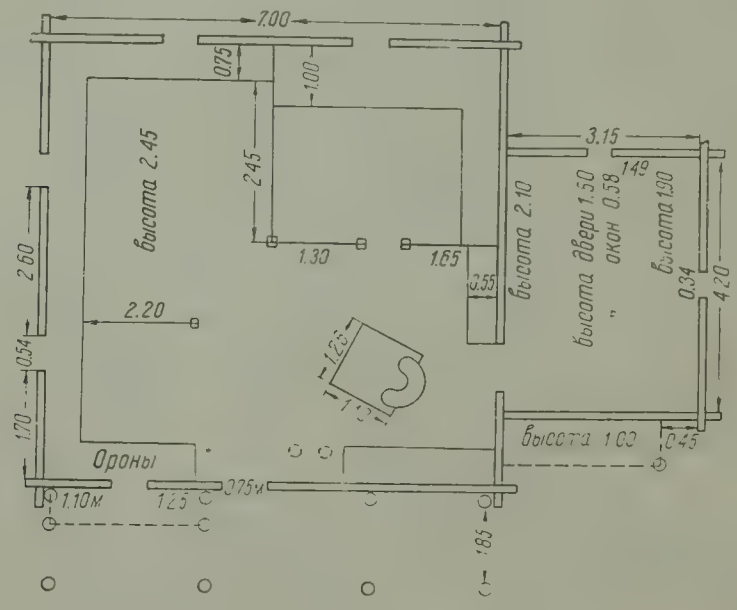

Рис. 17. План жилого дома Кылыкыная в местности Туланы Усть-Алданского района. (Масштаб 1 : 50).

крупного леса; юрта тщательно не утеплялась, размеры ее были минимальные, с целью, по возможности, не расходовать тепло камелька. Скот помещался без особой изоляции, так как сам являлся дополнительным источником тепла.

Такие юрты, встречавшиеся все чаще к концу XIX в. в связи с обеднением якутской массы, подвергавшейся двойной эксплуатации — царизма и своих тойонов, создавали самые неблагоприятные условия жизни для их обитателей. Как наследие прошлого они сохранялись в первые годы после революции. Они имели самое пагубное влияние на живой организм и с этой стороны были тщательно изучены медико-санитарным и экономическим отрядами Якутской экспедиции Академии Наук СССР в 1925—1928 гг.

Участники экспедиции отмечали: «Пол в юртах земляной, неровный с выбоинами и ямками, в которых попавшая жидкость застаивается

[1] Ф. П. Врангель. Путевые записки. Истор. вестн., 1884, октябрь, стр. 116.

и загибает. Высота потолка от пола никогда не достигает трех аршин. Камелек топится целый день. Во время топки близко к нему стоять почти нельзя, настолько сильно он обжигает. В это время в юрте можно наблюдать три различные температуры: под потолком — как в парной бане, на уровне груди — не ниже 16—17° Ц, а на земляном полу стынут ноги. Как только топка камелька прекращается, начинается быстрое охлаждение температуры, и в юрте становится настолько холодно, что вода замерзает. Якутская юрта играет роль прекрасного термостата для успешного роста попавшего сюда микроба.

«Почти полное отсутствие живительных лучей солнца, постоянный полумрак в юртах, надлежащее тепло, огромное количество пыли, пропитанное человеческой легочной мокротой, и бесконечный запас гниющих органических веществ вплоть до человеческих испражнений, втертых ногами в земляной пол юрты, — все эти условия являются лучшими помощниками для роста любой инфекции».

Отрицательные черты этого якутского жилища описаны многими очевидцами, вольными и невольными обитателями якутского края.

Вот воспоминания В. Г. Короленко о юрте: «Вместо окон две льдины. Рядом хотон (хлев), двери которого в юрту никогда не закрываются, от этого к коровам идет тепло из хозяйского жилища, а к хозяевам вонь из хлева. Камелек тоже никогда не закрывается, поэтому почью у них устанавливается температура ниже нуля. В этом холоде, мраке и вони копошатся люди в будни и праздник».[1] Подобное же описание якутской юрты находим и в письме рабочего революционера Петра Алексеева, называвшего ее «свинячим помещением, в котором кроме грязи, вони ничего нет».[2]

Народный олонхосут Абрамов-Кынат в своей поэме, посвященной товарищу Сталину, вспоминает старое время.

В чем же жили люди бедняки,
Каковы же их были гнездованья?
Жили в юрточках обомшелых;
Как бойницы, мерцали окна,
Зарощенные толстым льдом.
В двери дул нестерпимый холод,
Обдавая густым туманом.
У порога куржак — подстилкой,
На простенках — колючий иней;
Дымоход с гусиное горло
Пропускал только дождь да снег.
Упрямый свистящий ветер
Едкий дым загонял обратно,
Наполняя всю юрту чадом.
И такая царила тьма,
Что и руку свою не увидеть.
Люди этих несчастных стоянок
В кабале у тойонов страдали,
В беспросветной нужде томились.[3]

Юрта-балаган — это жилище скотоводов, недавно перешедших к оседлой жизни, — служило совместным жилищем для скотовода, его семьи и его скота. На постройку шел местный, наиболее доступный по способу добывания и обработке материал — дерево, земля, навоз.

---

[1] В. Г. Короленко. История моего современника, кн. 3 и 4.
[2] Журн. «Каторга и ссылка», № 6, стр. 176, 1924.
[3] Сборник «Душевное слово», ЯГИЗ, 1948, стр. 11—12.

Прототипом юрты послужили конусообразные постройки. Сам материал диктовал переход от конической формы к четырехгранной. Простота постройки показывает, что ее обитатели еще не сжились с длительным пребыванием на одном месте, легко снимались с него и забрасывали свое жилище. Нельзя отрицать и положительного исторического значения этого типа жилища на определенном этапе, способствовавшего сохранению в суровых условиях Севера скотоводческой культуры.

В северных, не скотоводческих районах, например на территории Абыйского района, юрты с хотонами почти не встречались. Если и встречались хотоны, то они были построены по типу балагана, очень маленьких размеров, отдельно от жилых построек.

Зажиточное население жило в домах русского типа, бедняцкое, рыбачье — в земляных урасах, или *чуора* балаганах.

В бывшем Туруханском крае (ныне Красноярский край) якуты в середине XIX в. жили в зимниках, которые представляли собою деревянную связь с потолком, но без крыши, разделенную на две половины — для людей и для оленей и собак. В середине людского помещения находился чувал.[1]

Форма жилья перенята была ими у русских, с которыми они жили бок-о-бок. Скотоводство они сменили на оленеводство и в свои жилища вместо рогатого скота поместили оленей и собак.

Отрицательные стороны якутской юрты вызвали необходимость изменения типа жилища после Великой Октябрьской революции и проведения специальных мероприятий по отделению юрты от хотона и замены юрты более совершенным типом жилых построек.

МНОГОУГОЛЬНЫЕ ПОСТРОЙКИ[2]

Путешественники и исследователи, создавшие монографические описания различных жилых построек якутов, совершенно не касались шести- и восьмигранных жилищ, имевших значительное распространение на всей громадной территории этой страны. Если же и находятся краткие упоминания о таковых, то они касаются лишь северных округов, в частности, Колымского округа.

Так, Августинович писал, что при поездке в Средне-Колымск «пришлось почевать в поварне. Это небольшой деревянный восьмиугольный домик, похожий на юрту, а еще более на русский амбар, но без крыши. Посредине поварни стоит четырехугольный очаг, над которым в потолке прорублено довольно большое отверстие для выхода дыма, вокруг стен поделаны нары самой простой работы». Называлось это строение — поварня *анасох*, т. е. поварня «без дверей».[3]

Подобное описание дал и Майдель.

«Они (поварни, — *О. П.*) представляют из себя шестиугольные блок-гаузы, посреди которых располагается громадный очаг, находящийся под открытою в этом месте крышею; по стенам постройки устроены деревянные нары. Таким образом, с одной стороны, в этих поварнях путешественник защищен только от ветра, снега и дождя, никак не от холода.

---

[1] И. А. Костров. Несколько слов о туруханских якутах. Журн. Мин. вн. дел, 1854, № 8.

[2] Эта глава в несколько расширенном варианте опубликована в Сборнике материалов по этнографии якутов (Якутск, 1948, стр. 95—106).

[3] Ф. Августинович. Три года в северо-восточной Сибири. Журн. «Древняя и новая Россия», т. XVIII, № 12, СПб., 1880, стр. 678.

а с другой — он ужасно страдает от дыма, что в особенности бывает в начале; пока огонь еще слаб и помещение не нагрелось, дым не проходит в отверстие крыши, а ложится под ней в виде густого облака, так что нередко трудно даже дышать».[1] Из описания видно, что поварня без дверей, окон, чувала, самой грубой работы, предназначалась для кратковременного пристанища в ней путников.

Поварни получили свое распространение с продвижением русских по ненаселенным далеким таежным северным пространствам. Они получили на Севере большое распространение может быть и в силу того, что там ощущался недостаток крупного леса для постройки четырехугольных жилищ.

Другое упоминание о многоугольных постройках в том же Колымском округе, но уже служащих постоянным жильем, находим у Нехельсона. Он опубликовал фотографию шестигранного сруба с конической крышей, крытой берестой, и отверстием для дыма посредине крыши. Нехельсон видел такие жилища среди якутов-рыбаков на Колыме и среди местных русских жителей. По его мнению, они употреблялись вместо конусообразного шалаша.[2]

На многоугольные жилища у якутов центральной части ЯАССР впервые указал С. А. Токарев. Во время работ Якутской экспедиции Гос. Музея народов СССР 1934 г. С. А. Токарев обратил внимание на то, что в литературе до сих пор не было упоминаний о наличии в числе типов якутских построек 6-угольной юрты бурятско-хакасского типа, лишний раз подтверждающей наличие южных элементов в якутской культуре. «6-угольная юрта в настоящее время выходит из употребления в качестве жилья, но сохранилась как летний хлев («титик»)».[3]

Собственного якутского названия для многоугольных жилищ нет. Изредка их называют *алта муннуктаах ампаар*, т. е. «шестиугольный амбар», и гораздо распространеннее название *бабарна* — испорченное «поварня».

Все известные нам многоугольные жилища якутов служили им летниками и были построены не ранее середины XVIII века, а позднейшие из них в первом десятилетии нашего века.

Подобные строения нам приходилось видеть на территории Таттинского, Чурапчинского, Усть-Алданского и Амгинского районов во время поездок 1944 и 1946 гг.

Виденные нами поварни были с плоской крышей и чувалом внутри. Однако в этих районах раньше встречались поварни с конической крышей и очагом посредине, без труб, как то имеет место на севере, но мы их уже не застали; они запечатлены в рисунках покойного народного художника ЯАССР И. В. Попова, приложенных к настоящей работе (рис. 18).

На рисунке изображен шестигранный амбар якута Акимова конца XVIII в. в Жексогонском наслеге Таттинского района. Амбар имел не только конусообразную крышу, но и стены, начиная с 7-го конца, приобретали наклон, незаметно переходя в крышу. Крыша состоит из горизонтально лежащих бревен, не связанных в углах, как стены. Каждое бревно своими концами только опирается на концы бревен сосед-

---

[1] Г. Л. Майдель, ук. соч., стр. 28.
[2] W. Iochelson. The Jakut. New Jork City, 1933, стр. 142.
[3] С. А. Токарев. Якутская экспедиция Гос. Музея народов СССР. Сов. Этнография, № 2. 1935, стр. 179.

них сторон, поэтому крыша сквозная и легко пропускает свет. Поверх бревен крыша крыта корой. В середине оставлено отверстие для дыма. Окон нет.

О шестигранной юрте, по форме приближающейся к конусу, нам рассказывал 90-летний старик М. Попов-Мочохов в Хоринском наслеге Усть-Алданского района. Юношей он видел у старика Анемподиста старый шестиугольный летник, деревянный, крытый корой, суживающийся кверху наподобие урасы, с земляным окладом и отверстием наверху. В середине помещения находился очаг квадратной формы. В каждой стене, кроме той, в которой была дверь, было вырублено по маленькому окошку.

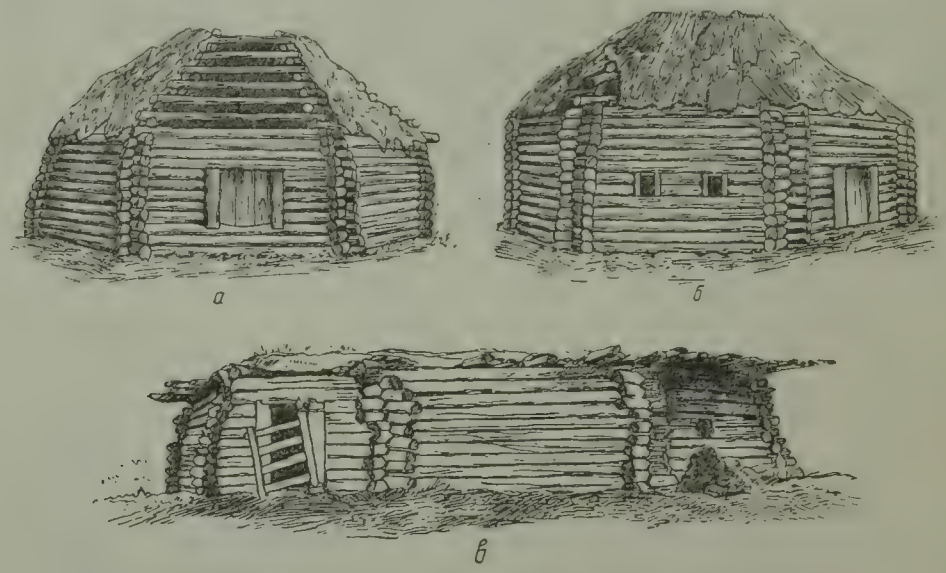

Рис. 18. Постройки из Таттинского района. (Рис. худ. И. В. Попова).
а — шестигранный амбар; *б* — шестигранная юрта с конической крышей; *в* — восьмигранный титик.

На рис. 18, *б* также представлен шестигранный амбар, но с вертикально стоящими стенами и окошками в них. Крыша такая же, как и в первом случае, — коническая, крыта корьем, с отверстием для дыма.

На следующем рисунке (18, *в*) изображен хлев-титик, восьмиугольный, с плоской крышей. Эта форма построек применялась не только для жилья, но и для летних хлевов. Стены хлева имеют небольшой наклон, делая помещение кверху несколько у́же, чем у основания. На верхние бревна двух противоположных стен положена матица, на которой лежат жерди, образующие крышу.

В Сулгачинском наслеге Амгинского района стоит восьмигранный *амбар* с камельком, расположенным посредине помещения, труба выходит наружу в центре плоской крыши. Из расспросов выясняется, что строили такие амбары зажиточные хозяева, владевшие большим количеством скота, занимавшие высокое положение в своем обществе. Сама постройка такого сруба требовала привлечения достаточного количества рабочих рук. По устному сообщению М. М. Носова, восьмигранные постройки предназначались обычно для почетных, старших членов семьи, молодежь не решалась даже заходить туда, особенно вечерами.

Нами приложен план шестигранного амбара (рис. 19), построенного современником депутата от якутов в Екатерининскую комиссию А. Аржакова — Филиппом Поповым. По рассказам, он был большим богачом и в этой поварне принимал гостившего у него Аржакова. Амбар стоит в сайлыке Элесин на берегу озера, на территории 2-го Легейского наслега Усть-Алданского района. Сруб имеет в высоту 2 м, сложен из 15 венцов, соединенных «русским углом». Ширина каждой стены 3.70 см. Внутри сруба стоят 7 столбов, подпирающих 3 матицы, идущие параллельно стене, в которой расположена дверь. На трех средних столбах лежит плаха, которая соединяет собой все три матицы. Под концы главной матицы, состоящей из 2 бревен, положены бруски, делающие крышу слегка выпуклой посредине. Крыша состоит из жердей, сверху засыпанных землей. Дверь выходит на восток. В правом от двери углу расположен чувал, обращенный своим устьем к стене, противоположной двери. Чувал состоит из шестка, образованного четырьмя перекрещивающимися под прямым углом бревнами, набитого землей, и трубы, слегка наклоненной назад, к стене, сделанной из жердей и внутри вымазанной толстым слоем глины. Вдоль четырех стен тянутся ороны, опирающиеся на короткие бревна. На той стене, где находится дверь, орона нет, но на двух столбах выше двери лежит полка. Вдоль правой от двери стены также проходит на двух стойках полка для посуды. В 5 стенах 7 окон размером 30×30 см.

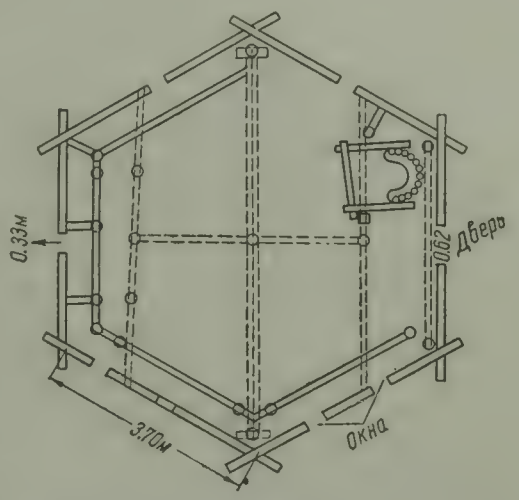

Рис. 19. План шестигранного амбара в местности Элэсин, колхоз Куотласы Усть-Алданского района.

Внутреннее устройство шестиугольного амбара аналогично четырехугольному балагану — наиболее распространенному жилищу якутов.

Поварня в местности Тулаайах Амгинского района имеет высоту 2.40 см, ширину стены — 3.95 см. Особенность этой постройки заключается в том, что перед дверью находится навес, опирающийся на столбы, выступающие перед дверью на 1.42 см.

Поварня в местности *Үһүп-сыһыы* Усть-Алданского района имеет высоту 2.60 см, ширину стены — 3.50 см (построена она около 50 лет назад). От остальных отличается способом вязки углов в лапу, по-якутски *элиэ кутуруга* 'хвост коршуна'; в нем отсутствуют выступающие углы, так как одно бревно рубится с выемкой посредине, а другое — с выдающейся частью посредине, благодаря чему при образовании венца одно бревно вставляется в другое.

Наибольший интерес представляет внутренний вид восьмигранной поварни, построенной в середине XVIII в. в местности Хаас Саарбыт, колхозе им. Калинина, Олбинского наслега Таттинского района. Одна из внутренних стен ее воспроизведена художником И. В. Поповым (рис. 20). В центре поварни находится чувал. Труба выходит в середине

плоской крыши. Внизу труба имеет перегородку, служащую стенками двух очагов, расположенных на общем глинобитном шестке и объединенных общим дымоходом. Таким образом, получается камелек с двумя устьями, какого нам нигде больше не приходилось встречать. Расположение его в центре помещения и двухочажность заставляет нас отнести его к переходной форме от очага к чувалу.

Ороны, расположенные вдоль стен, напоминают внутреннее устройство старинной урасы. Каждый орон отделен от следующего деревянной перегородкой, с резными деревянными вешалками наверху, напоминающими по форме наконечники стрелы или копья. В головах оронов приделаны деревянные сундучки для личных вещей владельца орона. В бала-

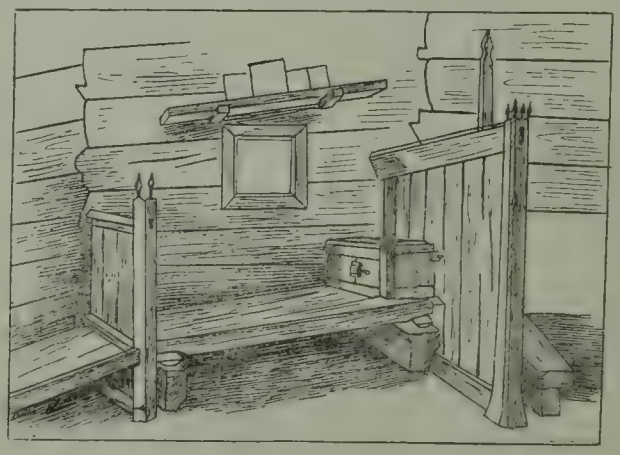

Рис. 20. Внутренняя стена восьмигранной «поварни». Вторая половина XVIII в. Уолбинский наслег, Татинский район. (Рис. худ. И. В. Попова).

ганах и до настоящего времени можно видеть деревянные сундучки, которые ставятся под изголовье, здесь же они приделаны к орону наглухо.

На рисунке изображено одно из наиболее почетных мест — *биллирик*, над которым находится полочка с образами.

В восьмигранном жилище у каждой стены помещается лишь один орон. Оронов здесь используются в таком же порядке, как и в балагане. Но в последнем вдоль каждой стены расположено 2—3 отдельных орона, а общее количество их чаще всего не более 8. Ложе хозяев — *кэтэҕэриин* — расположено у стены, противоположной двери, и отделено с обеих сторон от соседних оронов высокими, выступающими к середине помещения, перегородками. Столбы, от которых идут перегородки, увенчаны целыми пучками коньевидных вешалок и несколько напоминают столбы в могол-урасе, на которые опирается среднее кольцо — обруч. К одной из вешалок, выступающей над другими, привязывались концы веревки, на которой висела занавеска *хаппахчи* перед семейным ложем.

Центральное положение камелька, его двухочажность, огонь, обращенный на правую и левую от двери стороны, и выступающие перегородки срединного ложа особенно подчеркивают деление помещения на мужскую

и женскую половины. Пол во всех виденных нами многоугольных жилищах — земляной.

Многоугольные срубы ставились якутами и как надмогильные памятники (рис. 21). В Амгинском районе на территории колхоза им. Чапаева на высоком месте стоит восьмигранный сруб над могилой *Обонньор уҥуоҕа*. Сруб рублен в лапу, длина каждой стены 180 см, на стены опиралась восьмигранная крыша, в настоящее время разрушенная. В середине сруба лежит большой плоский камень 4 м×70 см, под которым, по рассказам, находится погребение конца XVIII в. Покойник погребен вместе с конем.

Отсутствие описаний якутских многогранных жилищ привело к тому, что и в сводной работе Н. Харузина по истории жилищ кочевых наро-

Рис. 21. Восьмигранные надгробные памятники. (Фот.).

дов,[1] где широко использован якутский материал, нет ни слова об этом типе жилища у якутов, хотя автор подробно останавливается на подобных постройках ряда скотоводческих народов алтайских племен, бурят и других. Он характеризует их (как переходную форму от круглого жилища алтайцев. «У кочевых алтайцев и у черневых существует еще переходная форма, это шести- или восьмиугольная бревенчатая юрта с конусом наверху. Такова зимовка скотовода. Человеку, привыкшему к круглому помещению, немыслимо перейти к четырехугольному, и он изобрел многоугольный сруб, заменяющий ему старую юрту с очагом посередине».[2]

Чрезвычайно близки к якутским и алтайским бурятские многоугольные срубы, описанные Гмелиным, Георги и другими.

«Все они шестиугольны и состоят из балок, положенных друг на друга на высоту немного более ½ сажени; начиная с этой высоты балки положены вкось, последние наверху соединены, но так, что остается отвер-

[1] Н. Н. Харузин. История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России. Этнограф. обозр., тт. XXVIII—XXX, 1896, № 1—3.

[2] Н. М. Ядринцев. Алтай и его инородческое царство. Истор. вестн., т. 20, 1885, стр. 631.

стие для выхода дыма; балки, образующие крышу, засыпаны землей; выход обращен на восток. Внутри юрта подпиралась 4 столбами, между которыми находился очаг, над которым находилось дымовое отверстие».[1]

Характерно, что северные буряты, так же как и якуты, сами относили многогранные постройки к сравнительно недавнему прошлому. Своими старинными жилищами они считали бухэки и балаганы и лишь «со временем стали строить деревянные юрты, делая их восьмигранными».[2]

Из статьи Д. Кудрявцева[3] видно, что эти многогранные жилища бурят получали свое распространение в XVIII в. под русским влиянием. Подобные жилища могли появиться лишь при переходе от кочевого образа жизни к оседлому, а этот процесс у бурят происходил сравнительно недавно.

Многоугольные срубы были широко распространены у алтайских племен — шорцев, тубаларов и других. У тубаларов шести- или восьмиугольные юрты, срубленные из бревен, назывались *агаш аныл* и так же, как у якутов, «являлись недоступными для бедняцкой части алтайцев».[4]

Л. П. Потапов указывает, что многоугольные жилища тубаларов имели крышу в виде конического шалаша из жердей, крытого берестой. Такая крыша не имела особого названия, а учитывалась как «покрытое берестой летнее жилище», тогда как плоская крыша имела особое название *йара*.[5]

На этом основании автор делает вывод, что конусообразные, а иногда куполообразные крыши появились сравнительно недавно.

Нам кажется, что описательное название крыши свидетельствует не о ее молодости по сравнению с плоской, а о том, что она развилась из конического шалаша, принявшего шести- или восьмиугольное основание и сохранившего в крыше свою прежнюю форму.

Ни Ядринцев, ни Харузин, ни Потапов не останавливались на вопросе о происхождении сруба у алтайских племен.

О древности срубных построек есть только указание М. П. Грязнова, видевшего в жилищах, изображенных на Боярской писанице (долина р. Сухая Тесь, левый приток Енисея), открытой В. В. Андриановым и датируемой первыми столетиями до н. э., — четырехугольные бревенчатые срубы. Ввиду нечеткости изображения эстампажа писаницы наличие сруба пока остается лишь реконструкцией автора.[6] В северных лесных местностях Акмолинской области круглые стены казахской *чучелы*, возведенные в степной части из дерна, и покатости конусообразной крыши переходили иногда в восьмигранный сруб. Таким образом целый ряд скотоводческих народов, в том числе и якуты, при переходе к оседлому образу жизни имели переходную форму жилища — от конической к четырехугольной.

Интересно выяснить, когда якуты стали строить многоугольные жилища: знали ли подобные постройки их южные предки на своей старой

---

[1] Gmelin. Reise durch Sibirien, 1 ч., стр. 404—405.

[2] М. Н. Хангалов. Несколько данных для характеристики быта северных бурят. Этнограф. обозр., кн. X, № 3, 1891.

[3] Д. Кудрявцев. Роль русской культуры в развитии бурят-монгольского народа в XVIII—XX вв. Вопр. истории, № 10, 1946.

[4] Л. П. Потапов. Разложение родового строя у племен Северного Алтая. Л., 1935, стр. 111.

[5] Л. П. Потапов. Очерк истории Ойротии. Новосибирск, 1933, стр. 80.

[6] Грязнов. Боярская писаница. Журн. «Проблемы истории матер. культуры», № 7—8, 1933.

родине, или появление этих построек связано с оседанием в лесных просторах бассейна р. Лены. Олонхо и другие виды устного народного творчества, всегда нестрящие описанием жилища, не упоминают нигде о многогранном жилище у якутов. Это позволяет думать, что многогранные постройки были лишь переходной формой, используемой, наряду с конусообразными или четырехугольными, в относительно недолгий отрезок времени.

По рассказам стариков, якуты научились строить шести- и восьмигранные жилища не только позже урасы, которую повсеместно признают древнейшей формой жилья, но и позже балагана, когда еще не научились делать чувала. Когда появился у якутов чувал — точно не установлено; в XVII в. уже упоминаются якутские балаганы с чувалами, но наряду с ними сохранялись очаги посреди балагана, с отверстием для выхода дыма в потолке.

На позднее появление многоугольных жилищ у якутов указывает и отсутствие самостоятельного названия для них. Название «поварня», очевидно, было перенесено русскими на этот тип построек якутов, после того как они встречались с подобными же постройками, используемыми не для жилья, а для приготовления пищи: «эта, так сказать, зимняя юрта — служит киргизу, во-первых, кухней».[1]

Наиболее широкое распространение многоугольные срубы получили после знакомства с русским способом вязки углов.

Русские, прибыв на Лену и ее притоки, всюду ставили зимовья — рубленые избы, куда стекались якуты для сдачи ясака и производства обмена; здесь они могли воспринимать новые для них образцы построек.

Овладев новой строительной техникой, якуты не ограничивались подражанием готовым образцам, но изменяли их, создавая своеобразный, национальный тип жилища. Пользуясь наличием большого количества строительного материала и в силу все увеличивающейся оседлости, они стали строить свои летники не из жердей, крытых берестой, а из бревен, шести- и восьмиугольной формы, более близкой к старым коническим жилищам, ибо их шести- или восьмиугольное основание ближе к геометрической фигуре круга.

Превращение конического жилища в многоугольное особенно наглядно подтверждается сообщением Б. О. Долгих о том, что у есейских якутов ровдужные чумы (*тордохи*) зимой снабжены у основания шести- и восьмиугольным срубом в 2—3 венца.

В северных районах Якутии встречаются подобные формы жилища, в которых из первоначального венца, служащего укреплением конического шалаша, постепенно вырастают стены шести- или восьмиугольного сруба, оставляя сверху лишь коническую крышу. Сначала появляется многоугольное основание шалашеобразной крыши, постепенно вырастающее в стены. Тем не менее сохраняется первенствующее значение крыши, значительно превышающей своей высотой стены. Хотя стены строятся срубом, крыша делается из жердей, соединяющихся в вершине, крытых берестой, корой или ровдугой. Опорой крыши служат не только стены, но и расположенные внутри столбы.

В северных районах Якутии, где до последнего времени сохранились шалашевидные формы жилья, дольше сохранились многогранные жилища с конической крышей, с отверстием в ней для выхода дыма и освещения.

---

[1] В. Ш и э. Зимовки и другие постоянные сооружения кочевников Акмолинской области. Зап. Зап.-сиб. отд. РГО, кн. XVIII, вып. 1, 1894, стр. 11.

В южных и центральных районах Якутии хотя и встречались конические крыши, но они складывались не из жердей, а из бревен, положенных горизонтально. Концы одного бревна опирались на концы двух соседних бревен, образуя не сплошную, а сквозную крышу, которая крылась корой. Срубы стен в некоторых случаях стояли не вертикально, а с наклоном, приближаясь к конусообразной форме. В этих районах, где в связи с преобладанием значения скотоводческого хозяйства широко применялись балаганы и хотоны в виде усеченной пирамиды, многоугольные постройки имели преимущественно плоскую крышу, сделанную из жердей, положенных на матицы и засыпанных землей. В них же очаг был заменен чувалом, расположенным сначала в центре помещения, а затем перенесенным ближе к углу.

Многоугольные постройки у якутов служили только летними жилищами, так как своей формой они были ближе к летним конусообразным урасам.

ВОЕННЫЕ УКРЕПЛЕНИЯ ЯКУТОВ

Издавна якуты были знакомы с постройкой военных укреплений — деревянных «городков» или «острожков». Постройка таких укреплений была вызвана частыми межродовыми распрями, сопровождавшимися военными походами. Эти острожки не были постоянным местопребыванием якутов и строились в минуту военной опасности. Археологические данные о таких острожках пока отсутствуют, а письменные источники дают очень скудное представление о технике их постройки. Так, в кангаласском улусе были построены острожки: «сделаны острожки крепко и в две стены засыпаны хрящем и кругом снегом и водою улито».[1]

Неясным остается, означает ли выражение «сделаны в две стены» срубную постройку. Под «хрящем» подразумевался мелко нарубленный лед.

Характерно, что якуты использовали в качестве строительного материала снег и лед, пригодные лишь в условиях длительной и суровой северной зимы. Летом такие острожки уже теряли свою оборонительную силу. В одном сообщении узнаем, что «Чимга с товарищами сделали осторожек неподалеку от прежних своих юрт, и живут де теперь в осторожке; а как де снег сойдет и те де убойцы Чимча с товарищи хотят бежать на Вилюй». Хрящ в качестве засыпки предохранял острожки от поджога. В другом документе упоминается острожек, построенный в виде сруба. «Срублен, государь, был тот острог в 2 стены, промеж стен сыпана земля и башни рублены».[2]

В. В. Антропова в статье «К вопросу о племенных отношениях и военных укреплениях у народов северо-востока Сибири» указывает, что коряки и ительмены, возводя оборонительные укрепления, «выбирали наиболее безопасные места, имевшие естественную защиту — холмы с крутыми склонами, скалы, острова и т. д. Селение обносилось земляным валом, частоколом, насыпью. Подобные укрепления имели вид крепостей, что дало основание русским назвать их «острогами», «острожками».[3] Очень возможно, что и якутские острожки представляли собою укрепления, подобные корякским. Обычно эти острожки были не велики. Так, бату-

[1] Архив АН СССР, ф. 21, оп. 4, кн. 22, № 95, лл. 289—290.
[2] Спб. приказ, ст. 133, л. 65.
[3] Краткие сообщения Инст. этнографии, вып. III, 1947, стр. 64, 65.

русский тойон Тага Тараханов «скопяся воровски со многими якуты, с ним в острожке живут человек в 20 и больше».[1]

Но были и крупные укрепления. Острожек, построенный бетунским князем Камыком, вмещал до 300 человек. В острожке Дуксинского улуса было «якуцких людей 87 человек».[2] Укрепления эти были достаточно прочны, в большинстве известных нам случаев их нельзя было взять приступом, хотя штурм их продолжался несколько дней. Иногда осада кончалась тем, что острожек поджигали. Упоминания о подобных укреплениях встречаются в исторических преданиях. Так, например, в предании о вражде между бетюнцами и нахарцами рассказывается следующее.

Когда нахарцы собрались войной на бетюнцев, последние собрали военный совет, на котором Сергэ сказал: «Мы малочисленны, а нахарцы многочисленны, поэтому перевес будет на их стороне. Давайте срубим большие деревья и из них сложим крепость, а внутри выкопаем яму, и там спрячемся от стрел, давайте убивать лошадей, и шкуры их перетащим в заслон для укрепления, сделаем дверь над ямой с запором изнутри, а в стенах поделаем отверстия (бойницы) для стрел». Такое укрепление бетюнцы сделали в 4 дня. Убили 5—6 лошадей и туши их и шкуры спрятали в яму.

В крепость собрались во главе с знаменитыми богатырями-силачами. Всю ночь так просидели, а утром подъехали к крепости 70 всадников-нахарцев. Бетюнцы стали в них стрелять, но те обложили крепость и подошли к самой стене так близко, что батыями касались бойниц, и когда бетюнцы выпускали стрелы, то батыи рассекали стрелы пополам. Так как бетюнцы не сдавались, то нахарцы решили их сжечь живьем и для этого обложили крепость деревьями и хворостом.

Бетюнцы, видя эти приготовления, опустились в яму, сверху закрыли дверь, которая находилась в крыше, всю крышу закрыли мхом и шкурами лошадей, чтобы туда не проникал дым. Сами в яме повалились лицом вниз, уткнулись в сало лошадиных туш. Крепость начала гореть, и дым стал было просачиваться в яму. Но нахарцы бросили в крепость бревно, под его тяжестью образовалась трещина в строении, и дым прорвался наружу и не стал проникать в яму. Крепость сгорела до тла, осталось только одно бревно.

Утром один из нахарцев стал похаживать по этому бревну и оскорблять, поносить бетюнцев. Тогда сидевший в яме Мас-Эрбех, не выдержав оскорблений, приоткрыл дверь и выстрелил в него.

Когда нахарцы, испуганные этим, отъехали, бетюнцы, невредимые, вышли из ямы.[3]

В этом описании военного укрепления нет ничего, что бы могло вызвать сомнения в возможности существования подобных укреплений. В другом варианте этой же легенды, записанной С. И. Боло, говорится, что бетюнцы заперлись в амбар-крепость, «построенную над глубокой ямой-убежищем».

Некоторые представления о характере таких якутских острожков дают башни-укрепления XVIII и начала XIX вв., построенные якутскими тойонами для охраны своего имущества. Легенды обычно приурочивают постройки таких башен ко времени движения якутской бедноты

[1] Архив АН СССР, ф. 21, оп. 4, кн. 22, № 95, л. 289.
[2] ЦГДА, Сиб. приказ, ст. 368, л. 167.
[3] Записано со слов Е. Н. Иванова, 95 лет. Амгинский р-н, колхоз им. Чапаева, в 1946 г.

под руководством Василия Манчары (первая половина XIX в.). Но несомненно, что среди них есть строения, поставленные значительно раньше. Такова, например, башня Понамарева в районе устья р. Солы в Мегино-Кангаласком районе, упоминаемая А. П. Окладниковым.[1]

Башня Понамарева представляет собой хранилище богатств тойона, а вместе с тем и убежище, почти неприступное для осаждающих, вооруженных только холодным оружием. Внешне она очень похожа на известные башни Якутского острога XVII в., это — двухэтажное деревянное сооружение из толстых бревен с конусообразной крышей с многочисленными бойницами. Косяки двери и сама дверь укреплены железом, чтобы лучше противостоять ударам извне.

В Чурапчинском районе сохранилась башня, построенная тойоном Дьячковским. Она построена уже в совсем другом архитектурном стиле. Это прямоугольный сруб с плоской крышей, снаружи над дверью — навес, поддерживаемый столбами, оформленными в виде традиционных якутских *соргэ*. На крыше стоит сторожевая будка, наблюдательный пункт с бойницами в стенах. Постройка амбара улусного головы Николая Слепцова, согласно устным легендам, также связана с набегами Манчары. Амбар стоит в Усть-Алданском районе, Сагатском наслеге, местности *Уһун-сыһы*. По внешнему виду это обычный амбар с плоской крышей. Но он укреплен по способу, упоминаемому в русских документах XVII в.: «срублен, государь, был тот острог в 2 стены, промеж стен земля сыпана. . .». Стены этого амбара рубленые, поставлены в три ряда на расстоянии 70 см. друг от друга, в промежутках между ними насыпана земля. Потолок трехъяруспый, расстояние между ярусами также заполнено землей. Кроме того, амбар укреплен железом, матицы и двери (двойные) окованы железными полосами. В стенах проделаны отверстия для стрельбы — бойницы.

Материал о военных укреплениях до прихода русских, к сожалению, еще не подкреплен археологическими данными.

ЖИЛЫЕ ПОСТРОЙКИ РУССКОГО ТИПА У ЯКУТОВ

Первые русские, появившиеся на территории Якутии, начали возводить жилые постройки — зимовья и строить острожки.

Согласно якутским устным преданиям о первых русских, «срубы домов и все принадлежности они привезли на плотах готовыми».[2]

Уже в 1632 г. енисейский сотник Петр Бекетов доносил в Сибирский приказ: «А поставил государев новый осторожек я, Петрушка, против якуцкого князца Мымакова улуса и меж иными многими улусами среди всей земли».[3] В документах 1658 г. упоминаются зимовья — Верхнее и Нижнее на Яне, три на Вилюе, два на Мае, Бутанское на Алдане, Жиганское, Олекминский острожек и др.[4]

С первых же шагов сближения русских с якутским населением последнее знакомилось с новыми приемами строительной техники. Зимовья устанавливались в самой гуще улусного населения, да и в Якутский

---

[1] А. П. Окладников. Этнографические и археологические исследования на Нижней Лене. Сов. этнограф., № 3, 1946, стр. 162.

[2] И. Гамов. Якуты по их сказкам, былинам и историям. Журн. «Наблюдатель», СПб., 1895, № 11, стр. 125.

[3] ЦГАДА, Спб. Приказ, ст. 368, л. 121.

[4] Колониальная политика Московского Государства в Якутии, XVII в., стр. 100.

острог якуты постоянно приходили с ясаком, для обмена, а позже и с челобитными.

Образцы русских домов, построенных в XVII в., сохранены в гравюрах, а некоторые из строений стоят невредимыми до сих пор. Таковы, например, известная башня Якутского острога и другие здания в г. Якутске.

Все эти сооружения свидетельствуют о большом размахе и мощи древних деревянных сооружений в Якутии. Навыки в работе по дереву были принесены в Якутию переселенцами с севера Руси — устюжанами, новгородцами, которые всегда считались лучшими плотниками.

По заявлению специалистов: «Древние русские строители были первоклассными мастерами. Созданные ими здания воочию убеждают, что нигде и никогда не было мастеров деревянного зодчества — плотников — лучше русских. Русские плотники классичны в дереве, как греки в камне, в мраморе».[1]

Таким образом, якуты уже в середине XVII в. познакомились с замечательными образцами русского строительного искусства и, благодаря склонности к плотничьему делу, многое восприняли и перенесли на свои жилые постройки. Теперь они смогли строить дома, широко применяя различные способы срубного крепления. Впервые якуты познакомились с совершенно новыми для них архитектурными формами: башнями с шатровыми крышами, жилыми домами с двухскатными высокими крышами, орнаментированными карнизами, оконными наличниками и прочим.

С развитием плотничьего дела у русских и к якутам проникали новые инструменты — стамеска, коловорот, рубанок, пила, долото, угольник и другие. Стали употребляться неизвестные ранее железные гвозди.

Навык якутов к обработке дерева и необходимость для якутской бедноты искать заработка способствовали тому, что уже в XVIII в. якуты стали основными строителями русских домов во вновь основанных городах Северо-Восточной Сибири. О плотничьих работах якутов неоднократно писали наблюдатели прошлого века: «якутов, пользующихся особенно славою хороших плотников, нередко нанимают для построек в Охотск, Аян, Петропавловск и даже на Ситху».[2] Современники упрекали местную сибирскую администрацию в том, что она и не подумала «поддержать чрезвычайную способность якутов к ремеслам, и ежели все дома и церкви в Якутске строятся одними якутами и ими же производятся работы столярные и резные, — даже живопись, то этому обязаны удивительной переимчивости этого татарского народа. . .».[3]

Якуты не только выполняли заказы на постройки, но и начинали по-новому строить свои жилища. Якутский балаган, сохраняя свою прежнюю форму, обогатился рядом преимуществ и усовершенствований. Балаганы стали строить более высокими, с более отвесными стенами и более покатыми крышами. Если прежде каркас балагана состоял из рамы на 4—6 столбах, то теперь внутри он опирался на рубленые углы, скрепленные в лапу, что освобождало балаган от темных, сырых углов (рис. 24). Под матицы стали класть подушки, которые давали меньший наклон стен. Неотесанные бревна, которые шли на стены и потолок, заменили плахи. В стенах появились в большем, чем раньше, коли-

[1] А. Ащепков. Народное зодчество в Западной Сибири. Сибирские огни, 1948, № 4, стр. 106.

[2] Дитмар Карл. Поездка и пребывание на Камчатке в 1851—1855 гг., ч. I. Акад. Наук, СПб., 1901, стр. 29.

[3] Ф. П. Врангель, ук. соч.

честве и бо́льших размеров окна — слюдяные и стеклянные. Пол стали мостить деревянными досками. Появились деревянные перегородки, разделяющие помещение на две половины, а иногда и на несколько комнат. Усовершенствовались нары, их стали делать, как ящики, с крышками для хранения вещей. Кроме камелька в балаганах изредка стали появляться кирпичные русские печи, значительно сокращавшие расход дров и при этом делавшие жилище более теплым, удобным.

Если до прихода русских основным строительным материалом у якутов служили дерево, береста, глина, навоз, дерн, земля, то теперь стали использоваться кирпич, железные гвозди, стекло, краски, кровельное железо и другие материалы.

Естественно, что до Октябрьской революции всеми этими улучшенными типами балагана могла пользоваться лишь небольшая зажиточная прослойка якутов.

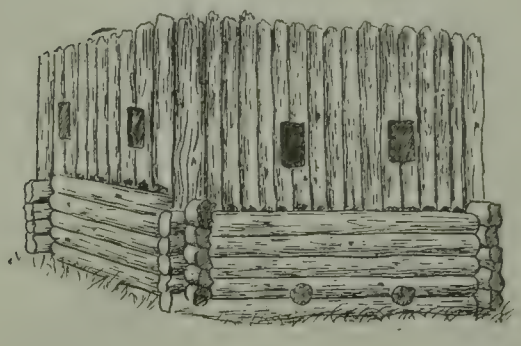

Рис. 22. Деталь дома конца XVIII в. Основание построено срубом. Таттинский район. (Рис. худ. П. В. Попова).

Очень широкое распространение у якутов получили рубленые постройки. Так как юрта-балаган, обмазанная глиной с навозом, была хорошо приспособлена к суровому климату, а срубные постройки не сразу акклиматизировались, то они в первую очередь использовались для летних жилищ и вытеснили урасу, ставшую к концу XIX века исключительной редкостью.

Для постройки рубленых жилищ с креплением в лапу нужно было иметь, кроме железного топора — *сугэ*, долото — *чууччу*, скобло — *кыһыыр*, пилу — *эрбии*. Угол называют якуты испорченным русским *уобул* или *муниук* и *олук*. Вязку углов с концами, выпущенными наружу, называют *хабарһа мунунук*. Термины, связанные со срубной техникой, свидетельствуют о ее развитии под влиянием русских и о широком применении их при постройке жилищ после прихода русских.

Хотя якуты еще до прихода русских были хорошо знакомы со способами добывания и примитивной обработкой железа, но при постройке жилищ железных деталей совсем не применяли. Только у русских якуты научились делать железные дверные скобы, крюки, гвозди и прочие железные части и стали употреблять их в постройках русского типа во второй половине XIX в.

Перенимая срубы, якуты приспособляли их к местным условиям, своим привычкам и вкусам. Наиболее широкое распространение получили четырехугольные срубы с плоской крышей. Однако до нас дошли постройки XVIII в. с двухскатной крышей без трубы.

В Усть-Алданском районе, в Опёрском наслеге, на территории колхоза им. Горького сохранился в очень хорошем состоянии сруб, у входной двери которого вырезана дата «1790 году» — очевидно, постройка дома относится именно к этому времени (рис. 23). По рассказам живущих в этом доме, он был построен богачом Логлоем. Последний ездил, якобы, в южные страны к царю, где и крестился, после чего стал назы-

ваться Петр Копырин. Царь его назначил тойоном, дал кортик, пояс и весы. Приехав обратно, Копырин построил дом по русскому образцу. Он был построен на летнике из очень толстых, крепких бревен, положенных в 12 венцов. Крыша у него двухскатная, опирается на 3 матицы, сверху засыпана земля. В крыше сделано отверстие, через которое проходил дым. Камелька, по рассказам, раньше не было, и дым без трубы выходил в отверстие, под которым находился очаг. Внутри дом сильно закопчен, что свидетельствует о правильности рассказа. Вдоль стен идут ороны. Площадь дома 4.56×4.63 м; высота — 2.05 м; всего 3 окна; дверь сколочена из 2 плах, высотою 1.4 м, ширина двери — 0.74 м.

Тут же до недавнего времени стоял еще один сруб, где также очаг без трубы находился в центре помещения.

Рядом с домом стоит амбар, соединенный с ним общим перекрытием, образующим навес. Амбар — также с двухскатной крышей, площадь — 4.75×4.85 м. Высота 2.05 м. Высота двери — 0.90 м, ширина 1.00 м, т. е. дверь больше в ширину, чем в высоту.

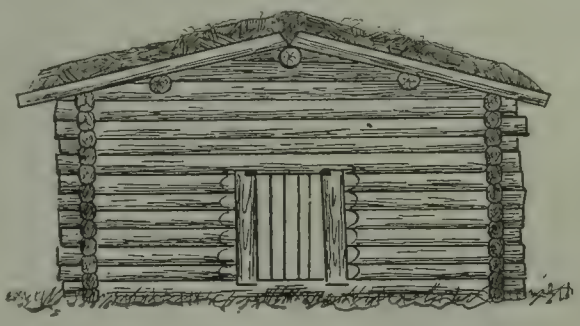

Рис. 23. Фасад дома Петра Копырина. Усть-Алданский район.

У двери амбара вырезано «1782 году». Войдя в двери амбара, оказываешься в его первом отделении, которое отгорожено от второго толстой стеной, идущей параллельно фасаду. В середине стены дверь, за которой находится вторая, меньшая половина амбара (ширина 1.65 см). Наружная дверь амбара помещается между двумя столбами. Это так называемая дверь на вороте. Она запирается деревянным замком щеколдой. Деревянный замок представляет собою пластинку с нарезами на одной стороне, прибитыми деревянными гвоздями с внутренней стороны «лушака». В лушаке просверлено круглое отверстие, через которое проходит ключ. Ключ представляет собою круглую палочку с вращающейся пластинкой, которая, когда ключ бывает пропущен через отверстие лушака, опускается вниз, попадает в нарезы замка и двигает его. Все запирание замка заключается в передвижении замка за лушак, после чего дверь открыть невозможно.

Подобные двери и замки были широко распространены в амбарных постройках XIX в. в Якутии.

Способ устройства двери и запора полностью перенят якутами у русских.

В якутских амбарах встречается еще одна форма запора — *хаппар* 'ключ'. В амбаре, построенном, по народным рассказам, для охраны богатств тойона от набегов народного героя, борца против тойонов Василия Манчары, в местности *Уһун сыһы* I Легейского наслега Усть-Алданского района сохранился такой хаппар-ключ. Имеется подобный запор также в амбаре Кылыкына в Усть-Алданском районе. Устройство его следующее: из крепкого березового дерева делают прямоугольную пластинку, которую четырьмя гвоздями, размещенными в каждом углу

пластинки, прибивают к внутренней стороне косяка. В Усть-Алданском районе пластинка носит название *олдур*. Во внутренней части пластинки находятся два продольных жолоба, в верхний входит клин — *суллугэс*, выходящий через сквозное отверстие в углубление в двери, а в нижнем — деревянный ключ. Перпендикулярно этим двум жолобам между ними также имеются 4 жолоба, в которых находятся движущие клинья. Они запираются *суллугэс* и отпираются ключом. Такие запоры были распространены, по свидетельству М. И. Лебедевой, на русском севере.

С начала XIX в. рубленые постройки, но с плоской крышей, засыпанной землей (рис. 24), широко распространились среди якутского населения. Иногда изба пристраивалась к юрте.

Во II Игидейском наслеге Таттинского района сохранился летний сруб наслежного старосты Николая Петрова середины XIX в., размером 7×9 м. В стенах 6 окон. Справа от выходной двери вдоль всей стены идет перегородка, образующая 2 чулана для хозяйственных надобностей.

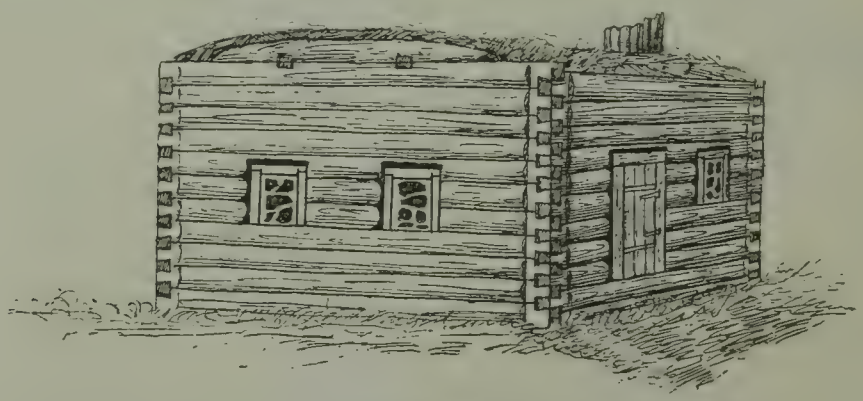

Рис. 24. Дом русского типа с камельком, 1860 г. Итык-Кель.
(Рис. худ. П. В. Попова).

Крыша опирается не только на стены, но и на 2 столба, расположенные в середине дома напротив двери. Вдоль всех стен идут оропы. Камелек расположен направо от входа в углу. Дверь выходит на крыльцо, над которым устроен навес. Крыша дома и навес засыпаны землей. Сруб построен в лапу.

Подобные срубы до сих пор бытуют среди якутов. Отмечалось, что особенно быстро они распространились на Колыме, где якуты появились позже русских и стали жить исключительно в срубах. К концу XIX в. русские дома почти вытеснили юрты в Олекминском округе, а также и у Суntарских якутов Вилюйского округа. В таких домах обычно ставился камелек.

У якутов стала появляться русская четырехстенная изба с битой из глины или сложенной из кирпича печью и камином. Усовершенствование сруба, утепление его мхом и обмазкой вели к использованию его и в качестве зимнего помещения. К северной стене сруба пристраивали хотон обычной формы, иногда соединяли их внутренним входом.

В усадьбах зажиточных якутов конца прошлого столетия можно было видеть рядом урасу, балаган и русский сруб в качестве жилых

построек, не считая многочисленных хозяйственных сооружений. Очень широко распространился сруб-амбар, служивший для хранения самого разнообразного домашнего скарба и съестных припасов и одновременно — местом ночлега в летнее время. Для этой цели амбары широко используются и сейчас (рис. 25).

Внутри дома зажиточных якутов белили, красили масляными красками, иногда штукатурили, стены украшались лепным узором. Дома покрывались иногда даже железной крышей, украшались раскрашенными расписными карнизами и наличниками.

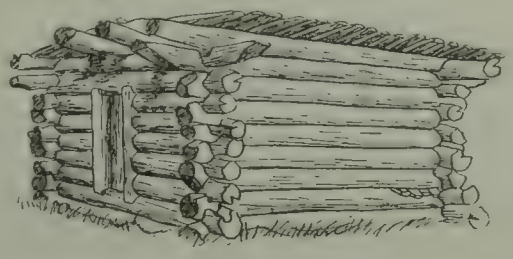

Рис. 25. Амбар. Таттинский район. (Рис. худ. И. В. Попова).

Характерно, что в этих русских домах, построенных якутами, проявлялся своеобразный национальных стиль. Таков целый ряд строительных подробностей, перенятых у русских и переделанных на якутский лад (рис. 26). Типичный русский дом с верандой, с большими окнами, комнатами и русской печью все же сохранял на своем плоском потолке покатый на углах бревенчатый венец. Эта сводчатость русских домов напоминала покатые стены балаганов или многоугольной постройки. В наличниках, карнизах, отделке ворот также отражались якутские мотивы.

Особое место в распространении улучшенных жилищ среди якутской массы занимали политические ссыльные, которых царское правительство загоняло в самые глухие уголки Якутии. Хотя большинство политических ссыльных не имело возможности возводить для себя рубленые дома и ограничивалось постройкой юрт, однако вводило в них ряд усовершенствований. Так, известный рабочий-революционер Петр Алексеев, сосланный в Жулейский наслег Баягантайского улуса, с помощью якутов построил себе юрту, внутри которой настлал деревянный пол и устроил русскую печь, где выпекал хлеб. Ссыльный Э. К. Пекарский в том же Баягантайском улусе поставил просторную юрту с деревянным полом, перегородками, с камельком и русской печью.

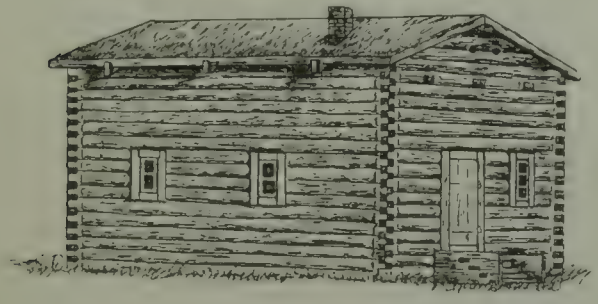

Рис. 26. Дом русского типа, 50-е годы XIX в. Ытык-Кель (Рис. худ. И. В. Попова).

Якуты, помогавшие политическим ссыльным при постройке и постоянно посещавшие их, наблюдали улучшения в жилище, убеждались в их преимуществах и многое перенимали.

Русские более усовершенствованные постройки были достоянием преимущественно якутских богачей. В более зажиточных юртах появля-

лось все больше и больше русской мебели — столов, стульев, шкафов для посуды, деревянных кроватей, зеркал.

В большинстве своем эта мебель по русским образцам выполнялась якутскими мастерами, которые вносили особый, национальный стиль в ее отделку. Вслед за мебелью просачивались в быт якутов и другие предметы фабричного производства. В буфет — *ыскаап* надо было ставить не берестяные чаны-чашки или деревянные *кытыя*, а стеклянную или фарфоровую посуду.

«Начала появляться между якутами роскошь — душа избытка, дымные и душные юрты переменили на чистые, отделяя человека от скота. У некоторых появились иконы, выписанные из Москвы, с киотами, в серебряных ризах с позолотой, серебряные чайники с позолотой, сливочники, подносы, фарфоровые чашки лучшего фаянса, тарелки и проч. Усвоились в употреблении самовары. . .»,— писал о быте якутских богачей-тойонов середины XIX в. местный старожил Н. Москвин.[1]

В переходе к срубным постройкам сказалось благотворное влияние русских на материальную культуру якутов. Но до революции это касалось преимущественно богачей — зажиточной верхушки якутского общества. Якутская беднота вплоть до начала колхозного строительства ютилась в юртах с хотонами, а если и строила срубы, то совсем примитивные, с плоской крышей, засыпанной землей, и земляным полом.

Переход к срубным домам не изменил этнографического своеобразия внутреннего расположения и убранства жилища. Продолжало сохраняться деление на мужскую и женскую половины помещения, прежняя меблировка и старые предметы домашнего обихода. Фабричные изделия хотя и появлялись, но только у богачей или в небольшом количестве, а потому и не могли вытеснить домашнюю утварь местного производства у основной массы якутского населения.

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ПОСТРОЙКИ

Усадьба у якутов, так же как и у других скотоводов, появилась впервые на зимовках. Здесь, помимо жилого помещения, находились строения для помещения скота и для других хозяйственных надобностей. Первоначально для всех этих целей использовалось жилое помещение. Неуменье строить обширные жилища привело к разделению двора на ряд отдельных хозяйственных построек (рис. 27).

Зимники ставились близ леса, так как на зиму для отопления требовалось большое количество дров, и в аласах, на сенокосных местах, где можно было кормить скот прямо со стогов, не перевозя сено в другие места.

В одном урочище обычно стояло не более 4—5 юрт с 20—30 душами населения.

Усадьба зажиточного якута конца XIX—начала XX в. представляла собой площадь в 50 м², обнесенную городьбой — *туһаһа*, с воротами — *аан* с восточной стороны.

Городьба была нескольких родов: *суллугэс куруө* или *уут куруө*, когда вкапываются столбы с тремя вырубленными отверстиями для поперечных жердей. *тоһоно куруө*, или *боотулуу куруө* из кольев, поставленных парами крестообразно, на которые и кладутся поперечины. *Сигэ куруө* состоит из кольев, парами вбитых в вертикальном положении

[1] Обозрение внутренней торговли Якутской области. Сост. Н. Москвин в 1853 г. Гос. Архив ЯАССР, 1933.

в землю и перевязанных в трех местах тальниковыми прутьями, на которые и кладутся жерди. *Сигэ куруө* появился в якутских улусах позже остальных и очевидно заимствован от русских. Слово *куруө*, близкое к тюркскому *кора*, *кура*, бурятскому *курэ*, *хурэ*, означает «делать городьбу», «ограничивать», «загонять скот»; оно показывает, что у якутов городьба в первую очередь возводилась для охраны скота, а затем для огораживания мест, где сохранялось сено, и для огораживания усадьбы. В наиболее распространенной изгороди *суллугэс куруө* «входные ворота» *суллугэс* делаются с засовывающимся, как у изгороди, тремя или четырьмя жердями.

В усадьбе, кроме юрты, помещался хотон, который у богатых строился отдельно.

Хотон имел форму юрты балагана и отличался лишь худшим качеством строительного материала и более небрежной отделкой. Очистка

Рис. 27. Старинная богатая усадьба Т. Слепцова. Таттинский район. (Рис. худ. И. В. Попова).

хотона производилась раз в сутки. Навоз собирался в так называемый *балбаах* и складывался кучами недалеко от хотона.

Если юрта объединялась с хотоном, то в зимнее время перед юртой очищалось место от снега, *туʻаһа*, за которым шло еще более утрамбованное место, где расстилали корм для скота, — *тэлгэһэ*, *туһаʻа*.

Затем устраивался навес для лошадей и жеребят — *хаһаа* (тюркск. *каззa* ‘сарай при юрте’, ‘двор’; бурятск. *хаша* ‘ограда’, ‘двор для загона табунов’, монг. *хасифа* ‘ограда’, ‘забор’, ‘перегородка’). *Хаһаа* назывался также летний хлев для жеребят. Для хранения одежды и другого домашнего скарба строился амбар в виде сруба с потолком, засыпанным землей, но без крыши, заимствованный якутами у русских (рис. 28).

Недалеко от юрты выкапывали яму и строили *хоспох* — подполье с крышей для хранения молочных и мясных продуктов (рис. 29). Подполье — постройка более позднего времени. Сначала недалеко от юрты якуты выкапывали неглубокие ямы, бока которых были выложены лиственичной корой, а верх покрыт землей и навозом; в этих ямах отстаивали молоко для сливок. В богатых усадьбах ямы делались глубже, туда опускали сруб, а сверху делали навес. В северной Якутии вместо подполья строился перед входом в юрту особый коридор с чуланами по сторонам.

Часто вместо юрты в богатых усадьбах строился зимний дом русского типа для хозяев. В юртах, находившихся здесь же, жили

работники и бедные родственники, обслуживавшие домашнее хозяйство богача. Были специальные юрты для приготовления пищи — *бабарни*, юрты-скотобойни, юрты для варки молочных продуктов, юрты с особой печью для выпечки хлеба (рис. 30). Зимние усадьбы богачей мало чем отличались от летних, хотя еще в XVIII в. последние представляли собою несколько берестяных *ураһа* с главной — *моҕол ураһа* — в центре

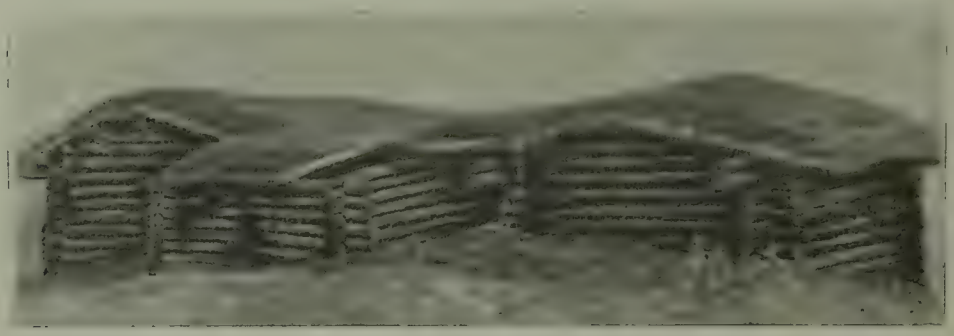

Рис. 28. Амбары в усадьбе Т. Слепцова 1916 г. Таттинский район. (Рис. худ. П. В. Попова).

В летних усадьбах богачей более позднего времени можно было видеть все виды хозяйственных построек. В усадьбе Кылы-кыная (Усть-Алданский р-н) имелась даже часовня, игравшая роль домашней церкви для членов его семьи. Жившие поблизости якуты, находившиеся в зависи-

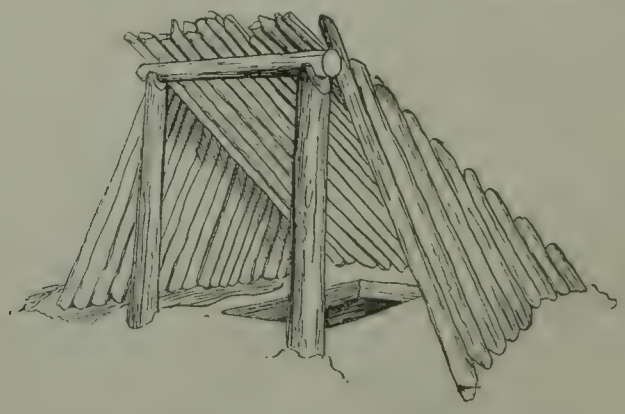

Рис. 29. Погреб. (Рис. худ. П. В. Попова).

мости от Кылыкыная, не имели права заходить в часовню даже во время совершения там церковной службы.

Усадьбы малоскотных якутов были и меньше по размерам, и не имели такого количества построек. Там, кроме юрт с хотоном, был еще амбар и — реже — навес для лошадей. Некоторые якутские хозяйства обходились вообще без надворных построек. По приполярной переписи 1926 г., на одно оседлое хозяйство приходилось хозяйственных построек в Булунском р-не 1, 2, в Колымском — 2.

Перед жилым домом с восточной стороны, т. е. перед входом, ставились коновязные столбы — *сэргэ* (бурятск. *сэргэ* 'коновязь'). У якутов сэргэ имеет еще значение — ряд (тюркск. *арга* 'круг', 'ряд'; бурятск. *зэргэ* 'ряд'; монг. *ерге* 'ряд', 'порядок'). К коновязи применяют также слово *туруйа* 'журавль'. Для коновязей в старину использовали растущие у жилья деревья. Миддендорф пишет: «Перед домом оставляют несколько несрубленных деревьев, к которым привязывают лошадей. Вскоре дерево засыхает, его срубают в рост человеческий, и столб готов; часто, впрочем, к нему приделывают резную голову».[1] Что растущее дерево использовалось под коновязь, подтверждает языковый материал: слово *сатанах* обозначает и коновязь и столб, на котором оставлены сучья (рис. 31).

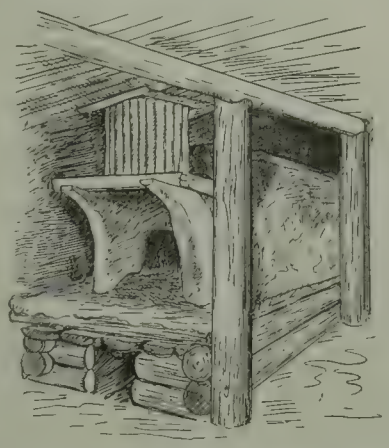

Рис. 30. Русско-якутская печь для выпечки хлеба в поварне Кылыкыная в местности Тулуна. Усть-Алданский район. 50-е годы XIX в.

В богатой усадьбе обычно было несколько *сэргэ*, они ставились в ряд по три, шесть или девять. Число их, по объяснению стариков, зависело от числа сыновей хозяина. Южный столб считался первым (*бастыҥ сэргэ*) или главным (*тойон сэргэ* 'господин столб'), второй — средним (*орт сэргэ*) и третий — задним (*кэлин сэргэ*). Иногда, при обширном дворе, ставился другой ряд столбов, но обыкновенно тоньше и ниже первого ряда, в таком случае первые три столба назывались главными. Лошадей почетных гостей привязывали

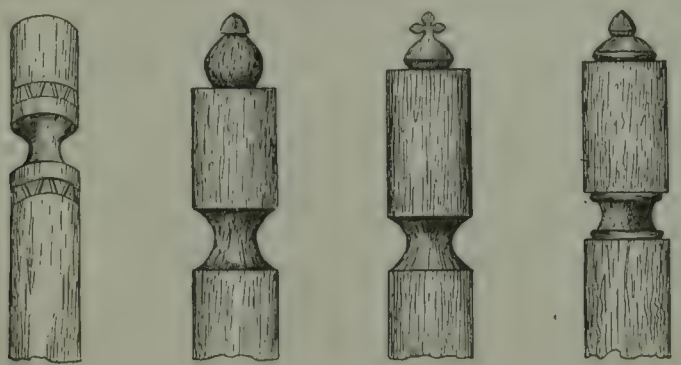

Рис. 31. Типы сэргэ.

к *тойон сэргэ*. *Атах сэргэ* — последний, самый дальний коновязный столб служил для лошадей самых бедных посетителей.

Все коновязи делались с большой любовью, тщательностью, вершины их получали различное скульптурное оформление в виде головы лошади, птицы, шара, креста и пр. Сэргэ, возглавляемое крестом, свидетель-

[1] Миддендорф, ук. соч., стр. 781.

ствует о влиянии внешних форм ритуала русской церкви. Вершины старинных коновязей часто заканчивались изображением копья в окружении стрел.

Сэргэ пользовались большим почетом. Даже после разрушения юрты и других построек коновязь не трогали и она стояла до тех пор, пока столб не подгнивал, но и рухнув, сэргэ оставалось лежать на месте или даже вновь устанавливалось.

В Вилюйском районе, в Бокоронском наслеге на территории колхоза «Имени 17 комсомольцев» находится так называемая узористая коновязь. По рассказам стариков, она стоит уже лет 200. Лет 40 тому назад она, подгнивши, упала, но кто-то поставил ее. До этого коновязь также падала, но ее снова ставили. Сейчас ее высота 2.5 м, а по рассказам она была

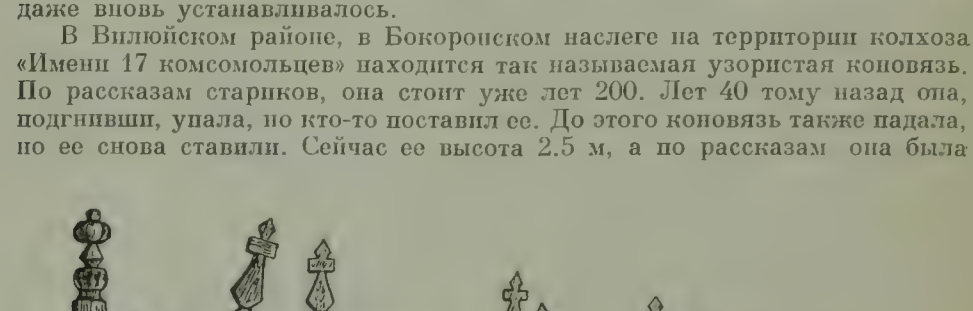

Рис. 32. Сэргэ, поставленные тойоном Гоголевым. Нюрбинский район. (Рис. Б. Андреева).

очень высокая, человек смотрел на нее, закинув голову. Высота ее уменьшалась, так как основание уже несколько раз подгнивало и столб все глубже зарывали в землю. Около этого сэргэ уже давно нет никаких построек.[1] Так охраняли якуты сэргэ.

Сэрге имели не только производственное, но и ритуальное значение. Они устанавливались на местах проведения празднования ысыахов или там, где произошли какие-либо знаменательные события — *дойду сэргэтэ* (рис. 32).

Сэргэ, возводившееся на местах, где производились религиозные обряды, именовалось *ойуун сэргэтэ* (коновязь шамана).

Сэргэ на месте погребения назывались *елбут сэргэтэ* (коновязь покойника). Сэргэ, находившиеся в усадьбах и использовавшиеся только по прямому назначению, назывались *ат баайар сэргэ* 'сэргэ, к которому привязывают коня', *кинии т сэргэтэ* 'коновязь невесты' или *тэлгэһэ иһиннээҕии сэргэ* 'коновязь, стоящая внутри двора'.

---

[1] Сообщено Н. В. Павловым 4 VIII 1947.

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ЖИЛИЩЕМ

По мировоззрению якутов, существовало три духа дома: *Дьиэ Иччите Дьиердэли Бахсы* — дух-хозяин дома; дочь *улуу тойона Иьаадыы Дьаҥха; Сусуэккэ* — мифологическое существо, сходное с «соседкой» сибирских крестьян и, очевидно, воспринятое от русских. Дух дома очень тесно связан с духом огня, но представлялся уже совершенно самостоятельным. Он являлся одновременно и духом семьи, так как кочевал вместе с хозяевами и переходил с ними в новую юрту.

С представлением о духе-хозяине балагана связан ряд хозяйственных навыков, обычаев, запретов и примет, которые соблюдались и выполнялись, начиная с момента постройки новой юрты. Прежде всего выбирали подходящее место, примечали, не будет ли оно плохим, несчастным. Так, старались, чтобы место для постройки имело наклон на восток или на юг, так как это счастливый наклон, а наклон на север и запад — несчастливый.[1]

В Усть-Алданском районе в широко распространенных рассказах о борогонском тойоне Аржакове (вторая половина XVIII в.) упоминается, как он выбирал места для постройки юрты. Так, однажды он облюбовал место в I Соттинском наслеге, в местности Восьмиостровный Кенней. Когда стали рыть ямы для столбов, он увидел там чешую ящерицы и сразу велел прекратить работу. В течение трех дней он плакал, приговаривая, что навредил многим поколениям, так как теперь здесь будет плохое озеро, где и сена собрать невозможно. Другой раз Аржаков купил землю в местности Бодон в I Сотте и стал там строить юрту. Но на место постройки пришел бывший хозяин участка и в 12 местах испражнился на бревна. Аржаков посчитал это за плохой признак и не стал строить юрту. Как-то богач Семен Васпльев пригласил его на угощение, устраиваемое при постройке юрты. Аржаков отказался туда итти, так как «знал», что хозяину в новой юрте счастья не будет, его поколение обречено, с его дома слетит черный ворон.[2]

Найдя подходящее место, бросали рукавицу, прося при этом духа-хозяина земли.[3] Если рукавица падала тыльной стороной, бросали еще раз. Фраза в заклинании, произносимом при этом: «я молю вещей, тяжелой, гадательной ложкой», — говорит об упрощении обряда. Рукавица, т. е. неотъемлемая часть одежды работающего, заменяла гадательную ложку, которой гадал лишь имевший дело с добрыми духами белый шаман или жрец. При перекочевке выбор удобной стоянки играл большую роль и решение выносилось старейшими членами общины, в том числе и жрецом.

Ритуал, выполнявшийся при постройке юрты, брал свое начало из далекой старины, связанной с кочевым бытом. На месте, где упала рукавица, ставили крест, затем рыли ямы для четырех основных столбов. В ямы опускали пучки конской гривы, завернутое в нее масло или деньги. В б. Батурусском улусе в конце XIX — начале XX в. при постройке новой юрты главное внимание обращалось на выбор «счастливого места». Для этого приглашали лицо, занимавшееся гаданием на картах — *сэрэбэйдьит*.

---

[1] В. Ф. Трощанский. Якуты в их домашней обстановке, стр. 16.

[2] Записано у Ефима Барашкова. Колхоз им. Молотова, II Сотинский наслег Усть-Алданского р-на.

[3] Приведено у Ястремского, ук. соч., стр. 201.

На выбранном участке приступали к гаданию на картах. Если карты показывали, что это «несчастливое место», то переходили на другой участок и опять приступали к гаданию. Это повторялось до тех пор, пока карты не определяли, где «счастливое место», и предсказывали, как будут расти дети и размножаться скот у хозяина в новом доме.[1]

Сначала выкапывали юго-западный столб, который пользовался особым почетом, так как считался местопребыванием духа юрты, на нем зиждилась вся прочность жилища. Сверху на него клали конский волос из гривы. Когда поднимали среднюю матицу, то ее предварительно вымазывали маслом. Матица также считалась наиболее почитаемой частью юрты. При этом хозяева и рабочие ели *саламат* и *сору* — простоквашу из вареного молока с маслом. По другому варианту, когда остов юрты был готов, посредине вздували огонь, приходили все домашние и ближайшие соседи и приносили жертву огню — лили в него масло, *сору*, бросали конскую гриву. При этом обращались к духу огня с просьбой об уютном доме, о благе рождаемых детей и о вскармливаемом скоте. Потом приходили отмечать установку чувала, требовавшую кровавой жертвы. Убивали мелкую скотину и кровь ее вливали в огонь, кропили потолок и место вокруг чувала.

Главное угощение наступало во время настоящего новоселья. Обязательным здесь был кумыс. Приглашался белый шаман, испрашивавший у добрых духов благословение на новый дом и его домочадцев. Юрта украшалась зелеными березами. В это время лили масло посредине юрты и в огонь, смазывали маслом матицу и восточную балку.

При каждом переезде в другую юрту прежде всего разводили огонь, принося углей от соседей или добыв его кресалом, затем варили саламат. Немного саламату откладывали духу-хозяину юрты в отдельную посуду, которая ставилась с левой восточной стороны камина, а затем уносилась в хотон. Последнее, очевидно, связано с тем, что хотон раньше был неотделимой частью жилого помещения или, вернее, сам являлся жилым помещением. Немного саламату бросали в огонь духу огня, а также вливали туда и масло, особенно, если в семье было много детей.

Дух огня — Уот Иччитэ, или Аан дархан тойон 'великий господин', Аан Улахан Эсэ 'Большой дедушка', древнетюркск. *ана*, *Кырыык тебе* — тойон *эһэ Түөнэ Моҕол* — занимал выдающееся место в жизни каждого семейства. Ни одно сколько-нибудь затрагивающее интересы дома дело — рождение ли ребенка, свадьба, сговор, удачный лов—не обходилось без жертвоприношений огню. Уот Иччитэ, в сущности, один — везде и особый в то же время, — в каждом отдельном хозяйстве. Он везде, где живет человек. Хотя он понимался как единоличное существо, но разделенность его ясна из того, что в хозяйстве, где огню часто давали пищу (*ас*), кормили его, иччитэ бывал жирным, и, наоборот, где его плохо кормили, — худым

Дух огня имел двойственный характер: в представлении одних — он был строгим обидчивым духом, так как приносил страдания, различные несчастия и даже смерть, а другие называли его добрым, так как он спасал их от зимнего холода и варил им пищу, но в представлении всех — он был всегда справедливым.

---

[1] Сообщено А. А. Саввиным. Чурапчинский район, 1948.

Вот как описывается дух огня в олонхо Урюнг-уолан. «Хранил его [огонь] Уот иччитэ, дух огня, который ест сырое дерево, у которого дыхание — дым, постель — пепел, подушка — раскаленный уголь, мелкий уголь — одеяло, у которого шапка — из заячьих головок, рукавицы — из передних лапок зайца, этэрбэс — из задних заячьих лапок, шуба и доха — из заячьих шкурок».

Дух огня представлялся в виде седого старика, но камелек — *ohox* выступал в образе женщины. Этим объясняется выражение: *Тойон Дьоғбуур Иччитэ буолбут Бонуһун боотур тойон* 'дух-хозяин господина потолка и госпожи печки Бонусун — витязь-господин'. В загадках камелек тоже представлен в виде женщин: барыня-женщина, сидя против востока, разваливаясь, расчесывает волосы.[1]

Жилище немыслимо без очажного огня, и эти два культа — культ дома и культ огня — очень тесно переплетались в представлении якутов между собой и были неотделимы от судьбы обитателей данного жилья.

Потушить огонь равносильно разрушению жилища, истреблению рода. Пословица, вспоминающая о времени кровавых войн и раздоров, гласит: «Шутя и смеясь, разрыл его пепелище, играя и резвясь, потушил его огонь».

Очаг был собственностью всех членов рода, горевший в нем огонь — хранитель их всех. Поэтому угасание очажного огня было синонимом угасания данного рода. Видеть во сне разрушенный камин означало скорую смерть хозяина или хозяйки дома. Связь культа огня с культом предков характерна и для других тюркских народов. У народов Алтая, «когда род вымирал, тушили огонь в последней юрте, так как жизнь в этом роде уже угасла».[2]

Хозяйка дома была главной хранительницей очага. В олонхо «Хан Джаргыстай» («Белый юноша») женщина восклицает: «воспитываемый мною дух моего основного дома. . . Дух моего священного огня (*ол уот иччитэ*), разводимого мною. . .».[3]

Только она одна из женщин имела право проходить мимо него с передней стороны. Не только через полосу света камина, но даже мимо передней части дома, где дверь (т. е. восточной), не могла проходить посторонняя женщина.

Это же было обязательно для невесты. Широко распространен был следующий свадебный обычай: когда невеста входила впервые в дом жениха, то, пройдя сзади камелька, она становилась у огня на колено, бросала в огонь три кусочка масла, ставила три лучины и дула несколько раз, чтобы они вспыхнули. Приехавшие с невестой в дом жениха на вопрос, зачем они пришли, отвечали: «неугасаемый огонь разложить, медный столб ставить, новую юрту строить».[4]

Эти свадебные обычаи свидетельствуют о том, что огонь в очаге считался родовым огнем, и чужеродка, входившая в род вследствие брака с одним из членов рода, должна была приобщиться к огню, принеся ему жертву. Аналогичный обычай имеется у восточных бурят. «На свадьбе

---

[1] И. А. Худяков. Верхоянский сборник. Зап. ВСОРГО по этнографии Иркутск, 1890, стр. 196.

[2] Н. П. Дыренкова. Культ огня у алтайцев и якутов. Сб. МАЭ АН СССР, т. 6, 1937, стр. 66.

[3] И. А. Худяков, ук. соч., стр. 196.

[4] Р. Маак, ук. соч., ч. III, стр. 95.

невеста со своими вожатыми — молодыми женщинами — клянется очагу родителей и оживляет огонь в знак того, что будет поддерживать огонь в юрте новой семьи, членом которой она с тех пор становится».[1]

Дух дома и дочь улуу тойона были более позднего происхождения, чем дух огня. Они появились с переходом к постройкам оседлого типа. Якуты говорят о *дьие иччитэ* и *балаган иччитэ*, но не упоминается *ураса иччитэ*.

При постройке юрты главное внимание в жертвоприношении и произносимых алгысах уделяется духу огня, а затем уже духу юрты. Характерно, что до постройки камелька разводили огонь посреди остова юрты, а с постройкой камелька лили масло посредине юрты. Это свидетельствует лишний раз о том, что очажный огонь был в центре помещения и он единственный в жилище пользовался почитанием. Представление о духе дома не успело обрасти таким большим количеством запретов, примет, заклинаний, как то имеется по отношению к духу огня.

Однако и дух дома требовал к себе уважения. Считалось, что не следует стучать какими-либо принадлежностями дома (переборки, столбы и пр.) или колотить по ним чем-нибудь.

В юго-западный столб втыкали перья вновь прилетевших из теплых стран птиц, а также кости вновь добытых животных — посвящение первой промышленной дичи. В настоящее время также можно видеть эти трофеи первой охоты, но значение их уже иное — они представляют собой только доказательство охотничьих достижений хозяина дома.

«Будучи в юрте, видели в одном углу якутского идола, сделанного из бересты, который не походил ни на человека, ни на какое животное, а более подобен казался брюху; к нему приклеены были волосы конские и несколько навешено бисеру. Якуты поклонения ему не делают, а только утверждают, что тот дом, в котором он присутствует, всем бывает изобилен. От идола к потолку притянуты волоски, на которых навешено великое множество из дерева вырезанных коньков, коров, телят и других зверей, с тем намерением, по уверению якутов, чтобы дом сей изобиловал всеми помянутыми животными».[2]

Представление о духе дома, по сравнению с представлением о духе огня, у якутов не разработано, не конкретно. Скорее имелись представления о духе-хозяине отдельных частей балагана: *Туөрт тулалаах дулҕам Иччитэ* 'дух-хозяин моих четырех основных, с волосом, столбов юрты'; *Тойон Дьогдьуур Иччитэ* 'дух-хозяин господина потолка'. Левая, северная половина дома, женская половина, была обиталищем духа женского пола, ведавшего всякими домашними делами, *дьукаак*, — *Дьогдьуур*.

Следует отметить, что почти все духи-хозяева, связанные с жилыми и хозяйственными постройками, имеют в составе своего названия монгольские эпитеты, например *баксы* 'учитель', 'наставник', 'покровитель'; *Дьиэ Иччитэ дьиэрдэли Бахсы*, *Балаҕан Иччитэ Барылы Баксы* и др.

Материалом о наличии у якутов особых ритуальных построек мы не располагаем. Однако косвенные упоминания о постройках, возведенных шаманами для производства там камлания, несомненно говорят о былом существовании таковых у якутов. Такой ритуальной построй-

---

[1] В. Г. Цыбиков. Культ огня у восточных бурят-монголов. Бурятоведч. сб., 1927, вып. 3, 4, стр. 63.

[2] И. Исленев. Перечень дневной записки. Нов. ежемесячн. соч., ч. XXII, СПб., 1788, стр. 17, 18.

кой был шалаш. И. Исленев в своих «Дневных записях» рассказывает о том, как он обратился с просьбой показать ему сеанс шаманского камлания. С этой целью «шаман из тонкого березняку за городом приготовил себе шалаш», в котором и камлал.[1]

В годы гражданской войны в Намском районе, с целью разоблачения шарлатанства шаманов перед населением, шамана обязали камлать в присутствии собравшихся бойцов и местного населения. Несмотря на все старания шамана, «духи» не появились, и шаман, в свое оправдание, объяснил это тем, что он «камлал в русском доме, а духи приходят только в якутский дом».[2] Это может косвенно свидетельствовать о том, что раньше были особые помещения для камлания.

Во время *ысыахов* также иногда возводились специальные урасы. Об этом упоминает при описании *ысыаха* В. Г. Короленко, называя их тунгусскими чумами: «Для этого якуты строят чумы — тунгусские шалаши, в память о том, что они жили одно время в таких чумах».[3]

На праздничных площадках старинного ысыаха ставилась *туосураһа* — берестяная ураса для проведения ритуала.

ОТДЕЛЕНИЕ ЮРТЫ ОТ ХОТОНА

После победы Великой Октябрьской революции наступил «коренной перелом в истории человечества, . . в быту и традициях, в культуре и идеологии эксплоатируемых масс всего мира».[4] В новых исторических условиях все народы бывшей царской России, в том числе и якуты, стали на путь неуклонного развития, бурного подъема, на путь строительства новой социалистической жизни.

Изменения в социальных отношениях, в быту, естественно, не могли не отразиться на жилище якутов. Якутская юрта-балаган с хотоном больше не могла оставаться человеческим жильем.

Юрта с хотоном была распространена преимущественно в центральных округах Якутии в бассейнах рек Олекмы, Алдана и Маи, в Якутском и Вилюйском округах. В Олекминском округе преобладали обособленные от хотонов русские дома. В этом сказалось влияние русского населения на якутов. Срубные дома были распространены и по всей долине Лены, но половина их строилась вместе с хотоном.

На севере, кроме того, было, как указывалось, распространено конусообразное жилище из жердей, утепленное снаружи дерном и землей — холомо. Холомо было обычно очень малых размеров, свет в него проникал через дымовое отверстие вверху жилища, а обогревался он очагом, расположенным в центре помещения.

Жилищные условия у подавляющей массы якутского населения были весьма неблагоприятны и пагубно отражались на здоровье.

Внутреннее убранство юрты и деревянного сруба было одинаково — те же ороны, земляной пол, камелек, та же обстановка. Площадь пола якутской юрты составляла в среднем 27 м², русской избы (сруба) — 30 м²,

---

[1] Ук. соч., стр. 18.

[2] Устное сообщение З. В. Гоголева. По мнению И. В. Винокурова, шаманы предпочитали камлать в юрте за камельком, где, пользуясь полумраком, могли проделывать свои «фокусы», оказывающие большое воздействие на присутствующих. В русском доме при отсутствии темных углов шарлатанство шаманов могло сразу обнаружиться.

[3] В. Г. Короленко. История моего современника, кн. 3 и 4, стр. 446.

[4] И. Сталин. Вопросы ленинизма, 11-е изд., стр. 175.

а русского дома (у русских) 39 м². Наклон стен, широкие боковые нары, склад суточного запаса дров, воды и домашнего инвентаря на всем пространстве сзади камелька сокращали полезную площадь юрты до половины, т. е. до 14 м². Высота юрты в среднем около 2.3 м, по краям — 1.5 м. Бывали и такие юрты, где взрослый человек мог ходить только в согнутом положении. Маленькие окна, в подавляющем большинстве без стекол, с куском льда зимой почти не пропускали света. Освещением юрты, кроме камелька, были лучина, жирники, жировые свечи и в редких домах — керосин.

Обычно в небольших по размеру юртах ютилось наибольшее количество обитателей, в то время как зажиточные якуты жили просторно. Скученности населения в юртах способствовал распространенный обычай дюккашества, т. е. сселения в одну юрту нескольких семей.

По данным М. К. Расцветаева, даже в 1924 г. дюккашеством были охвачены бедняки наполовину, а батраки на две трети.[1]

Обитатели юрт чаще всего жили совместно со скотом (в 66.4% случаев зимой и 21% летом — Якутский окр.; 57.2% зимой и 33.7% летом — Вилюйский окр.).

Благоприятно отличалось от остальных в отношении жилищно-бытовых условий население Олекминского округа. Якуты этого округа почти поголовно имели жилище отдельно от скота, по характеру постройки ничем не отличавшееся от обычной русской избы, с деревянными полами, светлыми окнами, русскими печами, кухонными плитами и иной домашней обстановкой. Подавляющая же масса населения Якутии жила в темных юртах с земляным полом, камельком, вместе со скотом.

Сразу же после образования Якутской Автономной советской социалистической республики встал вопрос об улучшении материального положения населения, об оздоровлении его быта. И в первую очередь надо было подумать о создании новых жилых построек, об отделении жилого помещения от хотона.

В постановлении Первого учредительного съезда советов ЯАССР в 1923 г. по докладу Управздрава было записано законодательное мероприятие по отделению хотонов от жилых помещений. Вековая отсталость бывшей царской окраины, упорное сопротивление враждебных элементов, затянувшееся на территории Якутии, не дали возможности сразу приступить к проведению этого решения по всей республике. Однако этот вопрос не снимался с повестки дня, о чем говорят протоколы последующих съездов и сессий.

В марте 1924 г. на третьей сессии ЯЦИК второго созыва был заслушан специальный доклад об отделении хотонов от юрты.

Было выпущено обращение к якутскому народу об отделении хотонов от юрт и о создании добровольного общества «*Ыраас өлох*» (Чистая жизнь). Трудящиеся Якутии вступали в это общество и своими силами проводили перестройку своих жилищ.

Но не всем было под силу быстро строить новые дома, а кулацкая часть населения сознательно тормозила работу добровольного общества. Нужна была существенная государственная помощь.

Четвертая областная конференция РКП(б) (1925), принимая резолюцию о сельскохозяйственной кооперации в Якутии, в специальном пункте отметила мероприятия по отделению хотонов. «Включить в задачи

[1] М. К. Расцветаев. Очерки по экономике и общественному быту у якутов. Л., 1932, стр. 62.

сельскохозяйственной кооперации Якутии содействие хозяйствам в отделении хотонов от юрт путем организации особых товариществ простейшего типа в скотоводческих районах, ставящих своей первичной целью — отделение хотона». Государственный план отделения хотонов предполагалось провести через сельскохозяйственную кооперацию и *Салгабыл.*[1]

Особенно широко этот вопрос обсуждался на Четвертом всеякутском съезде в феврале 1926 г.

Многие делегаты заявили о необходимости принятия самых решительных мер для оздоровления жилищ. Выступившая на съезде делегатка В. П. Кулаковская требовала от имени женщин проведения ряда мер, направленных к переоборудованию жилищ. «В первую очередь нам, женщинам, надо избавиться от скверных условий жизни и в особенности нужно, наконец, уничтожить хотон старый. . .». Она считала, что надо жить в рубленых домах русского типа, перенять опыт у русского народа: «Ведь до прихода русских у нас абсолютно никакой культуры не было, только с их приходом и от них мы переняли культуру».

Экономический отряд Якутской академической экспедиции по заданию якутского правительства изучал жилищно-бытовые условия якутского населения, с тем чтобы помочь проведению отделения хотонов от юрт.

Так как кулачество в якутских наслегах тогда еще было крепко, жилищные условия в отдельных социальных группах представлялись в следующем виде:

Группы хозяйств по обеспеченности крупным рогатым скотом	В % к общей сумме построек			
	зимние		летние	
	без хотона	с хотоном	без хотона	с хотоном
1-я — до 10 голов	29.4	70.6	82.0	18.0
2-я — 11—20 голов	39.1	60.9	87.7	12.3
3-ья — свыше 20 голов.	22.2	77.8	94.1	5.9

Число безусадебных и среднее число хозяйств на одну постройку по тем же группам следующее:

Группы хозяйств по обеспеченности крупным рогатым скотом	Среднее число хозяйств на 1 постройку	
	зимой	летом
1-я — до 10 голов	1.9	2.4
2-я — 11—20 голов	1.2	1.3
3-ья — свыше 20 голов	1.3	1.3

Данные таблицы ярко обнаруживают сильнейшую необеспеченность беднейших слоев населения своими постройками и часто встречающееся совместное проживание со скотом.

[1] Сельскохозяйственное кредитное общество.

Изучение обстановки на местах, все усиливающаяся тяга населения к преобразованию жилищ дали возможность на Пятом съезде советов ЯАССР принять развернутые решения, которые сводились к следующему:

1. Проведение широкой пропаганды среди населения за отделение хотона от юрты.

2. Постановление об отделении хотонов считалось обязательным, указывались сроки проведения этого мероприятия в каждом населенном пункте.

3. Создавалась материальная база для отделения хотонов в бедняцких хозяйствах.

4. Вырабатывались и опубликовывались типовые планы жилых построек и хотонов.

5. Осуществление плана отделения хотонов в улусах всячески поощрялось, выдавались премии, предусматривались льготы по с.-х. налогу.

6. Был учрежден специальный орган, ведающий проведением этого мероприятия.

Шестая якутская областная партийная конференция также ставила этот вопрос в план дальнейших работ, а при разработке 5-летнего плана указывала, что «особое внимание должно быть уделено улучшению жилищных условий в улусе путем развития широкой работы по отделению хотонов от юрт». Для того, чтобы заинтересовать в этом население, рекомендовалось применять поощрительные меры — выдачи премий и кредита бедняцко-середняцким хозяйствам.

Рекомендовалось ставить хотоны позади жилых домов на расстоянии 8—10 саженей, а жилище строить по типу русского рубленого дома. Улучшенный тип жилища влек за собой внедрение новых культурных навыков. Введение деревянного пола требовало какого-то ухода за ним — мытья, потребовался таз для умывания и выливания воды, введение печи исключало необходимость держать в помещении дрова, нормальное освещение давало возможность иначе использовать досуг, заставляло обращать внимание на грязные углы и щели.

Проникновение новых культурных навыков проходило разными путями. В этом отношении большую роль сыграло влияние русского населения, живущего и работающего вместе с якутами.

КОЛХОЗНЫЕ ПОСТРОЙКИ

Преобладающая масса сельского населения до революции жила разбросанно. Якуты селились по берегам озер отдельными хозяйствами. Почти каждое хозяйство имело свой алас, где косили сено и жили зимой. Летом можно было встретить несколько хозяйств вместе. Якуты в большинстве своем имели два жилья — зимнее и летнее.

Административные единицы — улус и наслег — не включали в себя понятия об общем поселке.

Разбросанные по таежным аласам одиночные хозяйства почти не общались друг с другом, так как были разделены друг от друга громадными пространствами, по которым никаких дорог не было проложено. Исключительная разбросанность населения затрудняла проведение социалистического строительства в первые годы советской власти.

В Якутском округе населенные пункты с одним хозяйством составляли 43.3, а в Вилюйском округе — 74.4% к общему числу всех населенных пунктов округа.

После Великой Октябрьской социалистической революции вопрос о ликвидации вековой разобщенности крестьянских хозяйств и приобщении всего населения к культурной и общественной жизни оказался в центре внимания.

Впервые в истории якутов была поставлена задача организации поселков, плановое проведение поселкования.

Естественно, что бытовые трудности, которые нужно было преодолеть для проведения этого мероприятия, были исключительно велики и осуществить его сразу по всей республике было невозможно.

Пятый всеякутский съезд советов в феврале 1927 г. принял решения о создании культурных баз и переходе на оседлость.

Строительство культурных баз осуществлялось постройкой особых зданий в улусах и наслежных пунктах — наслежных и улусных общественных народных домов.

Один из первых поселков был организован в Намском улусе. Силами самого населения возникла деревня с рублеными домами, образцовыми отдельными хотонами, приусадебными огородами.

Вопрос поселкования являлся важнейшим при проведении социалистического переустройства сельского хозяйства. Отсутствие поселкования чрезвычайно затрудняло проведение коллективизации.

Шестая якутская областная конференция ВКП(б) при проведении массовой коллективизации рекомендовала применение поселкового типа расселения. При таком расселении лучше обеспечивалось обобществление процессов производства.

Одиночное расселение колхозных хозяйств создавало много организационных трудностей при проведении массовых мероприятий и организации работ в коллективе. Трудно было при таком положении проводить укрепление и специализацию колхозов, применять современную машинную технику, механизировать сельскохозяйственное производство, повышать производительность труда. С другой стороны, только на основе колхозного строя можно было развернуть строительство современных благоустроенных поселков.

До 1939 г. в Якутии было 116 поселков. Особенно в широких размерах поселкование развернулось после постановления Совнаркома Союза ССР и ЦК ВКП(б) от 27 мая 1939 г., в котором предусматривалась необходимость полного завершения поселкования. В 1939—1940 г. в новых поселках жили уже 6.260 человек. Коллективизация вызвала появление благоустроенных жилищ нового типа.

В 1942 г. в деле поселкования произошли значительные сдвиги. 199 колхозов полностью закончили поселкование; 44.2% всех хозяйств поселковских районов расселились в поселках. Вместо разобщенных друг от друга юрт создалась новая колхозная деревня с благоустроенными жилыми домами, с общественно-хозяйственными постройками, школами, яслями, клубами, с новой сельскохозяйственной техникой и культурой.

К 1947 г., по данным 20 районов, в колхозных поселках жило уже 55% всех хозяйств. В проведении поселкования участвует все население колхозов. Выбор места для поселкования проводится специальной комиссией из представителей райсовета, колхоза, наслежного совета, землеустроителя, ветеринарного врача и агронома. Всесторонне изучается обстановка, окружающая участок будущего поселка: она должна отвечать многим требованиям.

Участок должен располагаться в центре колхозного землепользования, должен быть предохранен от затопления, иметь хорошие водоисточники.

Площадь поселка должна быть достаточно велика, чтобы хватило земли для приусадебных участков, а в таежных местах таких площадей не так много. Выбор места затрудняется разбросанностью лугов и высыханием озер — основных водоемов.

Устроители поселков должны позаботиться о красоте местности, о том, чтобы поселок строился по определенному плану с прямыми улицами. Обычно поселки состоят из нескольких параллельных улиц.

Поселкование колхозов вело к ликвидации территориальной разбросанности населенных пунктов, создавало благоприятные условия для производственного, административного, культурно-просветительного и других видов обслуживания населения.

Исключительно важно для поднятия культурного уровня населения поселков то, что население не оторвано, как прежде, от окружающего мира, а связано с ним постоянно действующим транспортом и всеми видами связи. К поселкам проложены шоссейные дороги, большинство поселков имеют телефонную связь, радиофицированы.

Новые поселки объединяют разнородовые и разноплеменные группы. В этом отношении может служить примером поселок колхоза Хаты Нюрбинского района, где живут якуты и эвенки. Колхоз был организован в 1931 г. Поселкование началось в 1939 г. Занятие колхозников — скотоводство и охота. Эвенки и частично якуты занимаются охотой, колхоз имеет оленей для использования их в качестве транспорта во время охоты. Пастухами-оленеводами являются и эвенки и якуты.

Поселок расположен на месте бывшей усадьбы кулака Антонова. Его большой дом сейчас использован под школу. Вновь построенные новые большие жилые дома и хозяйственные постройки образуют прямые улицы на площадке, окруженной лесом. Никаких трений или разногласий между эвенками и якутами нет. Дружба этих народов, между которыми при царизме искусственно разжигалась вражда, которые жили разобщенно, укрепилась на основе колхозного строя, на основе создания общего поселка.

Но не сразу вырастали благоустроенные поселки. Внедрение новых типовых построек в условиях Якутии проходило довольно медленно. Кое-где возникали дома русского типа, в которых оставалась прежняя обстановка, прежняя планировка помещения, прежние предметы домашнего обихода. В других местах в якутскую юрту привносились новые элементы — деревянный пол, русская печь и другие. Появились переходные конструкции жилища-юрты со срубным основанием, рубленые избы с плоской крышей и пр.

В отдельных случаях сохранялись старые типы построек, только несколько видоизмененные. Так, например, в поселке Хатын-Урях Якутского района стоит юрта колхозника, построенная в 30-х годах этого столетия. Основанием для ее наклонных стен служит сруб в 1 м вышиной. Благодаря этому срубу исчезли темные сырые углы обычной якутской юрты. Переход к полному срубу не был возможен, за отсутствием в достаточном количестве строевого леса. Внутри юрты вместо камелька находится плита с обогревателем и настлан деревянный пол.

Там, где и сейчас еще используются для жилья юрты, в них всегда можно видеть деревянный настил, плиту, русскую печь, часто вместе с камельком. Окна в них большие, с двойными или тройными стеклянными рамами. В Усть-Алданском районе в летних постройках пришлось видеть только что сшитые из бересты волосяными нитками переплеты, куда были вставлены кусочки стекла.

В постройках нового типа, поставленных в последнее время, обычно кроме плиты ставился камелек (рис. 33). Перед ним сушат одежду, которая на морозе покрывается густым слоем инея, а также греются, придя с мороза. Варка пищи происходит на плите, а комнату освещает электрическая лампочка. Кое-где сохраняется внутри нового типового дома прежняя топография помещения — вдоль стен идут широкие нары и кровати. Однако планировка эта сразу нарушается перегородками, делящими дом на столовую, спальню, комнату молодежи.

Но чем дальше идет переустройство хозяйства на социалистической основе, чем больше воспринимается населением новая культура, тем больше наблюдается отход от старых форм жилищ и их внутреннего убранства. Введение новых жилых построек буквально производит переворот в сознании людей. Это хорошо иллюстрирует рассказ колхозного прораба Г. Ф. Нестерова из поселка колхоза им. Чапаева Амгинского района: «Было время, когда ко всем нововведениям у нас относились недоверчиво. Строили жилой дом — все были рады, но когда стали класть плиту, хозяйка запротестовала, заявляя, что они с плитой и замерзнут зимой, и лепешки испечь негде, и т. д. Но оказалось, что расход дров на плиту в 3 раза меньше чем для камелька, да и приготовить все можно. В дальнейшем, когда начинали строить новый дом, колхозник ставил условием обязательную кладку плиты». Таким образом, новые жилые дома в колхозах, отвечающие строительным и санитарным правилам, являются большим вкладом в перестройку быта колхозного крестьянства. Для утепления помещения применяются двойные рамы — первая одинарная, вторая застекленная с двух сторон.

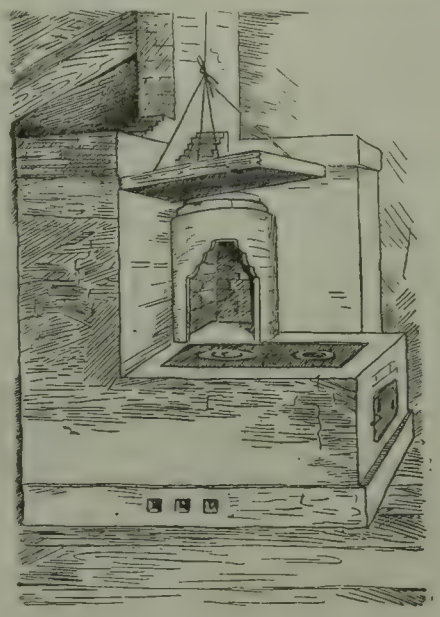

Рис. 33. Плита и камелек. Нюрбинский район. (Рис. Б. Андреева).

Особенно изменило условия жизни якутов электрическое освещение (рис. 34). На рисунке мы видим залитый ярким светом дом доярки М. Г. Гаврильевой колхоза им. Сталина Наяхинского наслега Усть-Алданского района. Что общего в обстановке, убранстве и обитателях этой комнаты с обстановкой, убранством и обитателями старой якутской юрты-хотона?

В. И. Ленин уже в 1921 г. требовал «теперь же выработать *план* освещения электричеством *каждого дома* в РСФСР».[1] Гениальное предвидение Ленина о той роли, какую сыграет электрификация страны в развитии общества и хозяйства, лишний раз подтверждалось коренной ломкой всего хозяйственного и бытового уклада, подъемом грамотности и культуры в якутском наслеге в результате его электрификации.

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 35, стр. 399.

Электростанции в колхозах стали строиться там, где были уже новые поселки, поэтому электрические лампочки загорелись не в старой юрте, а в новых просторных рубленых домах колхозников.

В настоящее время наиболее распространенными являются типовые деревянные дома в одну, две и три комнаты, проекты которых разработаны и утверждены Министерством сельского хозяйства ЯАССР. При разработке проектов учитывались особенности природные и климатические.

На постройку домов идет исключительно местный материал — дерево, глина, песок, земля. Крыша — двухскатная тесовая, стены дома —

Рис. 34. Вечером в избе колхозницы Гаврильевой. Колхоз им. Сталина, Наяхинский наслег Усть-Алданского района. 1949 г. (Фот.).

рубленые. Стены и потолки изнутри обиваются тальником, штукатурятся глиной и белятся известью. При доме крытая терраса. У входа расположена кладовая. На окнах узорчатые раскрашенные наличники.

При молочно-товарных фермах обычно строятся общежития на 5—6 семей. В общежитии предусматривается специальная комната для сушки белья, красный уголок, русская печь с плитой и камин. Таким образом в новом жилище остаются лишь веками выработанные приспособления к суровой природной обстановке, например камелек, улучшающий и обогащающий современные типовые постройки.

Некоторые из этих старых элементов видоизменяются (тот же камелек) или совсем вытесняются, если новые рациональнее старых. При каждом жилом доме есть усадьба. Она включает в себя следующие хозяйственные постройки: амбар, хотон, конюшню, сарай, сеновал, погреб с ледником.

Для содержания колхозного скота на животноводческих фермах строятся вместительные типовые хотоны, телятники и конюшни на 50 и более голов (рис. 35).

Внутри домов появилась новая обстановка и вещи, которых нельзя было встретить в старых юртах: полки с книгами, патефон, швейная машина, посуда фабричного изготовления, сепаратор, новая мебель и пр. Широко пользуются колхозники Якутии для передвижений по территории колхоза велосипедами, а в самые последние годы — мотоциклами. Не редкость там и автомашины.

Колхозные поселки возникают в самых северных оленеводческих и охотничьих районах республики. В Средне-Колымском районе до 1940 г. люди жили разбросанно, ведя полукочевой образ жизни. Приречное население занималось преимущественно рыбной ловлей и собаководством. Охотничьим промыслом занимались в местах, прилегающих

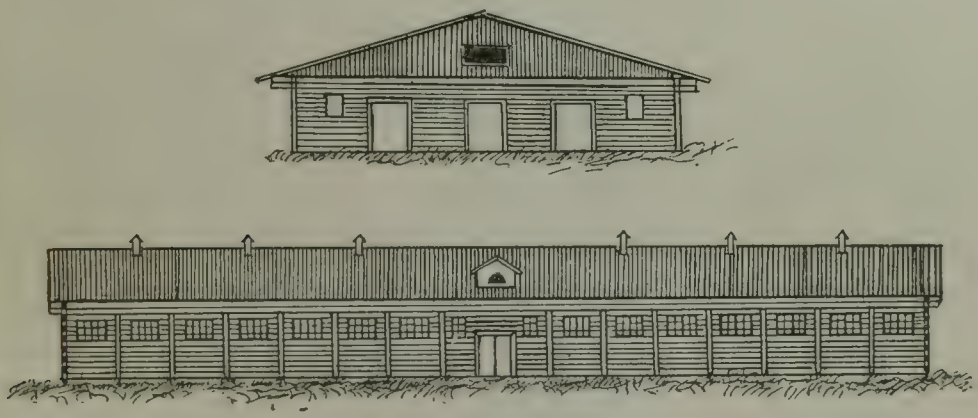

Рис. 35. Колхозный хотон на 200 голов рогатого скота; передний и боковой фасад. Таттинский район.

к притундровой полосе и водоразделам рек. Животноводы селились в местностях, обильных покосными угодьями.

Объединение населения этого района шло через промысловые товарищества к сельскохозяйственной артели. Одновременно с переходом на устав сельскохозяйственной артели в районе стали строить поселки и колхозные центры. Поселкование здесь началось в 1941—1942 гг. Анабарские и Оленекские якуты, основное занятие которых — оленеводство — неотделимо от бытового кочевания, выстроили поселки, состоящие из дома правления колхоза, школы, медпункта, торгточки и домов для проезжих колхозников. Если население не умело строить рубленых домов, посылалась бригада молодежи для обучения плотничьему ремеслу. Большую помощь в этом оказывали русские мастера.

Колхозные поселения по благоустройству, планировке усадеб, архитектуре домов колхозников, общественных построек и культурно-просветительных учреждений совершенно не похожи на то, что в старое время представляли собою центры якутских наслегов и улусов. 2-я юбилейная сессия Верховного Совета ЯАССР 28 июня 1947 г. отмечала: «Победа колхозного строя, создание социалистической промышленности коренным образом изменили жизнь и быт народа. . . . Вместо прежних одиноких, разбросанных по тайге мазаных юрт с ледяными окнами выросли

благоустроенные колхозные поселки со школами, клубами, избами-читальнями, магазинами, больницами, банями и санаториями. Вместо камелька и жировой плошки теперь жилище якута освещает лампочка Ильича, проникшая не только в города, но и во многие колхозные поселки».

Примером может служить поселок колхоза им. Чапаева Амгинского р-на, расположенный на высоком берегу р. Амги в живописной местности. Раньше на месте поселка было только три юрты.

В 1946 г. в поселке было 67 жилых домов, расположенных вдоль прямой широкой улицы, и 24 производственных здания, построенных вдоль другой улицы, идущей в сторону леса. В поселке имелась 4-классная школа, медпункт, детсад, ясли, изба-читальня, магазин, пожарное депо. В 1945 г. на берегу реки Амги построена электростанция и паровая мельница. Электростанция обслуживала 450 электроточек. Вдоль улицы поселка стоят столбы, от них протянуты провода — в каждом доме электрическое освещение. В 1946 г. было выстроено большое красивое здание, состоящее из 16 комнат, где помещается клуб, колхозная канцелярия, а также сельсовет, так как поселок одновременно является наслежным центром Бетюнского наслега. Все дома в поселке были радиофицированы, а в клубе и некоторых других зданиях налажена телефонная связь с районным центром и другими поселками. Из производственных зданий можно отметить новые скотные дворы, здание кузницы, сарай для хранения сельскохозяйственных машин.

Поселок с каждым годом растет. В колхозе имеется генеральный план строительства поселка, его осуществляет постоянная строительная бригада.

Молочная ферма, как и в других колхозах, занимает особую территорию в 2 км от поселка.

Дюккашество в поселке редкость. В каждом доме живет отдельная семья. Дома все типовые, с деревянным полом, русской печью и плитой, большими двойными рамами в окнах. Внутри — перегородки, разделяющие дом на несколько комнат.

Характерным являлось почти полное отсутствие крыши: потолок засыпан сверху землей, над ним поднимаются стропила для крыши, но сама крыша отсутствует. Это было довольно распространенным по республике, но временным явлением. Вызывалось оно в первую очередь трудностью получения теса ручным способом. В настоящее время в связи с устройством колхозных электростанций и пилорам возводятся двухскатные тесовые кровли с чердачным перекрытием.

В поселке Тойбохой Суптарского района проектируется устройство в прилегающей к поселку роще колхозного парка культуры и отдыха. Там будет проведена расчистка, проложены аллеи, построены беседки, ларьки, скамейки, разбиты клумбы с цветами.

Тойбохой—старое село, но в нем не осталось старых юрт и хотонов, на их месте выросли новые жилые постройки, как, например, двухэтажное здание семилетней школы и другие.

В колхозе им. Молотова I Тыллымминского наслега Мегино-Кангаласского района вырос новый поселок, в центре которого, утопая в зелени, высятся здания клуба, школы, магазина, сельпо, правления колхоза, зерносушилки, склада.

В жилых домах по 2—3 комнаты. Построены две бани. Одна из них в самом поселке, другая на территории животноводческой фермы. Тут же выстроен дом отдыха, где в светлых уютных комнатах отдыхают колхоз-

ники. Дома отдыха имеются в колхозах Первый шаг и Новая жизнь Токкинского района, в колхозе Чолбон Верхне-Вилюйского района и многих других.

В колхозе Чолбон строительная бригада в составе 22 плотников работает круглый год. В центре новой колхозной деревни высится типовое общественное здание, в котором помещается правление артели, агент-

Рис. 36. Семилетняя школа в поселке колхоза Чолбон. Верхне-Вилюйский район.

ство связи, наслежный совет, агрономический кабинет, сельская библиотека, здесь же находится сельский клуб с зрительным залом на 200 человек. Даже одно перечисление имеющихся в колхозном поселке учреждений показывает, как многообразно и полно содержание современной жизни якутского колхозника, как повысился его культурный уровень. В поселке имеется новое здание семилетней школы (рис. 36), медпункт, дымит высокая труба электростанции. Строится двухэтажный зерносклад вместимостью 200 тонн зерна, типовая баня, нефтесклад, гараж и другие объекты.

Новый поселок колхоза Боевой Кюняйского наслега Таттинского района, где жил раньше одинокий старик Бучундан, воспевает поэт И. Эртюков.

Украшая яровый пригорок,
Над речной прозрачной глубиной
Вырос замечательный поселок,
Блещут крыши свежей белизной.
И на древнем поймище пустом
Радостно, чудесно, небывало
Выстроил колхоз просторный дом.
А потом под щедрым солнцем мая,
Как в мечте и как мечта сама, —
Окнами широкими сверкая,
Встали рядом новые дома.
Вечерами музыку и песни
Отражает голубая глубь. . .
Молодежь и пожилые вместе
Сходятся читать газеты в клуб.

Лампы Ильича в домах сияют,
И доносит радиоволна:
«Говорит Москва. . .». Москва родная!
Будто рядом, здесь, в тайге она. . .[1]

В 1949 г. в колхозах республики проведено большое строительство новых жилых домов: более тысячи семей колхозников переселились в светлые благоустроенные дома городского типа. Ко дню 32-й годовщины Великой Октябрьской социалистической революции сдано в эксплуатацию 11 колхозных электростанций.

Министерство сельского хозяйства ЯАССР разработало трехлетний план нового строительства электростанций, жилых домов, бань, кумысных ферм и т. д. К 1952 г. будет построено 11 тыс. жилых домов и 400 бань, десятки колхозных электростанций.[2]

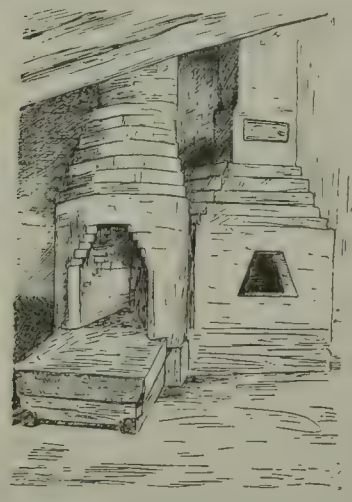

Рис. 37. Камелек и русская печь в типовом доме председателя колхоза Сайыл сыһыы. Амгинский район.

Многое еще нужно, чтобы вся территория Якутии покрылась благоустроенными колхозными поселками. Не везде еще проведено поселкование, в некоторых местах надо улучшить качество планировки и архитектуры сельских строений. Больше надо обращать внимание на озеленение поселков, ликвидировать беспорядочность в расположении построек, полностью обеспечить колхозников удобной благоустроенной жилой площадью. Планировка и застройка поселков должна быть в центре внимания со стороны местных советов депутатов трудящихся, органов сельского и колхозного строительства. К составлению и обсуждению планов поселков надо шире привлечь архитекторов, инженеров, техников-строителей, агрономов, учителей, врачей и других специалистов, работающих в районах республики.

Практика строительства колхозных домов показывает, что разрабатываемые проекты типовых домов уже не удовлетворяют запросы якутских колхозников. Изучение национальных традиций, природных условий должно подсказать авторам проектов, какие новые типы домов могут удовлетворить нужды колхозников. Так, нам кажется, следовало бы кроме основного дома в усадьбе колхозника иметь облегченный летний тип постройки с летней кухней. Больше надо утеплять помещение, применяя двойные потолки, двойные полы, лежачие дымоходы, ставни. Камелек при наличии русской печи и плиты служит прекрасным вентилятором, незаменимым в суровых условиях Якутии (рис. 37). Следовало бы также улучшить и хозяйственные постройки — в первую очередь хотонов при фермах.

Совершенно необходимо в условиях Якутской республики, чтобы архитектурное управление, инженеры-строители городов взяли шефство над культурно-бытовыми и хозяйственными строительствами наслега. Надо

[1] Газета «Социалистическая Якутия», от 7 ноября 1948 г.
[2] Там же. от 19 ноября 1949 г.

шире популяризировать опыт создания новых поселков, новые архитектурные образцы, новые строительные мероприятия (рис. 38), внедрять производство кирпича. Настало время, когда деревянный пол должен быть покрашен, когда при внутренней и внешней отделке дома надо использовать орнамент в виде резьбы по дереву и раскраски различных деталей. Для этого могут быть использованы национальные традиции изобразительного искусства. С другой стороны, чрезвычайно украсят дома резные наличники, карнизы по типу русских построек. Могут быть использованы прекрасные образцы якутских сэргэ, берестяных хаппахчи, эвенкийские орнаменты и прочее. Местным художникам надо продумать образцы орнаментов, которые будут использованы для украшения жилых домов и общественных зданий в колхозах. Надо, чтобы и постройки и планы колхозных селений увязывались с исторически сложившимися

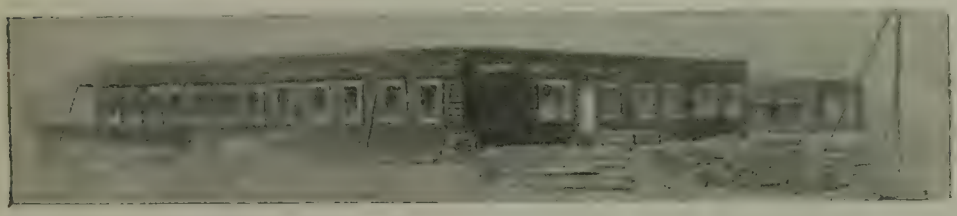

Рис. 38. Строительство дома социалистической культуры в поселке Ытык-кель. (Рис. худ. И. В. Попова).

и природными конкретными особенностями района, отвечали запросам и вкусам колхозников.

Большой размах колхозного строительства республики, поддерживаемый целым рядом правительственных мероприятий, должен приблизить условия жизни в колхозе к условиям социалистического города.

Исторические изменения в облике советского села были обобщены товарищем И. В. Сталиным еще на Семнадцатом съезде партии: «Старая деревня с ее церковью на самом видном месте, с ее лучшими домами урядника, попа, кулака на первом плане, с ее полуразваленными избами крестьян на заднем плане — начинает исчезать. На ее месте выступает новая деревня с ее общественно-хозяйственными постройками, с ее клубами, радио, кино, школами, библиотеками и яслями, с ее тракторами, комбайнами, молотилками, автомобилями».[1] Коренные изменения произошли и в якутском наслеге. Вместо разбросанных на огромные расстояния одиноких убогих юрт выросли колхозные деревни со светлыми просторными помещениями.

[1] И. Сталин, Соч., т. 13, стр. 335.

И. К. ВОБЛОВ

ЭСКИМОССКИЕ ПРАЗДНИКИ

Эскимосы населяют обширную территорию по берегу Берингова моря — от мыса Дежнева до залива Кресты. Основная масса эскимосов сосредоточена в Чукотском районе Чукотского национального округа.

Основное занятие эскимосов — охота на морского и пушного зверя.

За годы советской власти неузнаваемо изменились экономика и быт эскимосов. В настоящее время все эскимосы объединены в товарищества и артели (колхозы).

Колхозы оснащены современной отечественной техникой зверобойного промысла — моторными шхунами и вельботами, китобойными пушками и нарезными охотничьими ружьями.

Эскимосские поселки электрифицируются. В жилищах эскимосов жирник заменяется электролампой. В быт эскимосов прочно входят умывальник, мыло, полотенце, кровать, постельные принадлежности, обеденная и чайная посуда. Одежда местного покроя из оленьих и нерпичьих шкур заменяется европейским платьем.

В начальных и семилетних школах обучаются сотни учащихся эскимосов. В этих школах работают учителями эскимосы, получившие специальное педагогическое образование в Анадырском педагогическом училище и вузах Ленинграда. Лишь при советской власти для эскимосов была разработана письменность. На эскимосском языке, при прямом участии эскимосской интеллигенции, издается учебная, политическая и художественная литература. Обучение детей в 1—2 классах ведется на родном эскимосском языке.

Среди передового отряда советской интеллигенции Чукотского национального округа имеются руководящие партийные и советские работники-эскимосы, а также опытные капитаны шхун, радисты, медицинские и другие работники.

Советские лечебные учреждения изгнали шамана с его шарлатанскими способами «лечения».

Социалистическая культура прочно входит в жизнь и быт эскимосов и является мощным толчком к развитию их национальной культуры.

Изменения в области экономики и быта эскимосов, происшедшие в результате победы социализма в СССР, привели к глубокой ломке и ликвидации первобытных обычаев и верований.

Хотя праздники эскимосов продолжают еще кое-где бытовать, но в настоящее время они проводятся лишь отдельными представителями старого поколения. Многие элементы, ранее бытовавшие в праздниках, исчезли, например вынос вельбота на берег моря перед началом охоты,

приношение собак в жертву «духам» и многое другое. Прекратили деятельность шаманы. Праздники, таким образом, утратили свою первоначальную значимость даже в тех эскимосских семьях, которые по традиции еще проводят их.

Материалы об эскимосских праздниках и обрядах были собраны автором в 1934—1936 гг. при активной помощи эскимосов — учащихся первой в Чукотском районе семилетней школы Чукотской культбазы залива Лаврентия, проверены и уточнены в эскимосских селениях Чаплино и Серенеки.[1]

Обряд *Атыгак*

(Первый спуск байдары на лед, или праздник начала охоты. Проводился в разных числах конца мая или начала июня)

Ранним утром, как только пробьются первые лучи холодного северного солнца, эскимосы начинают приготовления к празднику. Владелец вельбота (или байдары) вместе с группой охотников выносит на берег вельбот.[2]

В яранге женщины варят оленье мясо, пекут из муки лепешки (*какак*), приготовляют различные корни, травы и другие продукты.

Окончив приготовления, все члены семьи приступают к раскрашиванию лица. Черным красящим камнем (графитом) или жировой сажей мужчины и женщины проводят линии по обеим сторонам носа, под глазами, от концов губ вниз и несколько линий на подбородке — от нижней губы вниз. Количество линий на лице и их характер зависят от того, какой морской зверь «приносит счастье» данной семье — морж, тюлень, лахтак, кит, касатка и т. д. (в данном случае семья раскрашивала лица под моржа). После этого все члены семьи надевают белые праздничные дождевики.[3] Женщины оленьими жилами привязывают к капюшону дождевика длинную оленью шерсть (длинная часть шерсти из-под шеи оленя — признак счастья в доме). Покончив с нарядом, глава семьи берет колотушку, которой ударяют в бубен только в праздничные дни, неглубокую деревянную чашу, наполненную лучшими кушаньями — вареным оленьим мясом и травой *кувухси* (эта трава хранилась до праздника в нерпичьем пузыре с тюленьим жиром), и отправляется с женой на берег моря к тому месту, куда утром был отнесен вельбот (или байдара). Вслед за ними идут на берег только старики и старухи данного села и близлежащих сел, если они в это время присутствуют. Как правило, эти участники праздника — ближние и дальние родственники владельца вельбота и его жены. Подойдя к вельботу, хозяин ставит на его дно принесенную чашу с пищей, берет из нее кусок мяса, кладет на сиденье вельбота и режет на мелкие кусочки. Часть кусочков он приклеивает к носу вельбота изнутри так, чтобы их не смогли достать птицы, остальные

---

[1] Материал об эскимосских обрядах и праздниках является лишь частью собранного автором материала о жизни и быте азиатских эскимосов. В целях удобства описания обрядов и праздников автор счел возможным и допустимым при изложении употреблять настоящее время.

[2] Это группа постоянных охотников на вельботе, принадлежащем одному владельцу. В состав группы обычно входили родственники владельца вельбота или байдары.

[3] Камлейка, сшитая из кишек морского зверя.

кусочки бросает в воздух и море. В воздух — чтобы накормить духа Кияхнык, в море — чтобы накормить «хозяина морских зверей».

Окончив «кормление» богов, хозяин приступает к приношению жертвы. Если у него имеется достаточное количество собак — он уничтожает одну из них, мясо разбрасывает в море и воздух. Если собак мало, то «режет собаку», сделанную из травы.[1]

Пока хозяин кормит духов, его жена разводит костер около вельбота. Хозяин бросает кусочки мяса в огонь — «кормит» духа — хранителя огня. Окончив церемонию кормления, хозяин с женой угощают остатками пищи старцев и старух, терпеливо ожидающих окончания церемонии.

Все возвращаются в жилище, где хозяева продолжают угощать присутствующих всем, что было приготовлено к празднику. Все, что остается, хозяин выбрасывает в море или на землю — пусть духи не думают, что он что-либо припрятывает — он их накормил прежде чем людей, и остатки пищи также отдает им.

На этом праздник заканчивается. Длится он около двух часов.

После праздника, если на море стоит хорошая погода, т. е. нет шторма, хозяин вместе с группой охотников выезжает в море бить тюленя. Только после праздника можно выезжать на охоту ранней весной. Не накормив всех духов, выезжать в море нельзя — духи обидятся и не жди удачи, — духи отгонят всех морских зверей от «дурного» охотника, отступившего от установленного правила.

В селении имеется несколько вельботов и байдар. Но праздновать можно только поочередно — всего лишь одному владельцу вельбота в день.

Обряд *Наскуныжкылык*

(Праздник клыков. Проводился в разных числах июля. В этот период прекращается охота на моржей вдали от берега, так как начинаются штормы)

Задолго до наступления праздника хозяева заготовляют оленье мясо, сушеную утку, рыбу, сахар, табак, съедобную траву и корни (*кувухси, суклак*), внутреннее оленье сало в пузыре, моржовые головы от 1 до 100 шт., т. е. столько, сколько было добыто моржей за летний сезон охоты.

За день до праздника кто-либо из членов семьи собирает на берегу моря морскую капусту («капусту слез»).[2] В день праздника, на заре, члены семьи наряжаются и раскрашивают лица так же, как на праздник *Атыгак*. За 1—2 дня до начала праздника к задней стене яранги прикрепляется праздничный шест, длина которого доходит до 5 м.

С рассветом из яранги выходит хозяин в праздничном наряде. Торжественно он идет вокруг яранги (по движению солнца) к месту, где стоит шест. Бережно берет его, возвращается в ярангу и ставит в центре жилища так, чтобы один конец шеста выходил наружу сквозь связки жердей крыши яранги. С установлением шеста начинается праздник. Значение праздничного шеста автору, к сожалению, установить не удалось.

---

[1] Собака составляет богатство эскимоса, она является его другом и помощником в работе. К тому же собак у эскимосов мало. Все это и привело к отступлению от обычая жертвовать животными.

[2] Эта капуста по своей форме отдаленно напоминает капли слез. Она обладает питательными свойствами, содержит значительный процент иода.

Затем хозяин берет праздничный деревянный ковш, колотушку и вместе с женой или сыном отправляется к берегу моря. Там он зачерпывает в ковш воду и торжественно на вытянутых вперед руках несет домой. Воду выливает во внутренние углы у входных дверей яранги [1] и вместе со всеми членами семьи раскладывает на полу в строгом порядке все, что было припасено к празднику.

Около шеста ставят специальный праздничный жирник, горящий с обеих сторон, с одной стороны шеста на половину круга кладут моржевые головы (до праздника их никто не должен был трогать), на головы кладут куски моржовой печени; с другой стороны шеста на половину круга кладут утку, рыбу, капусту. В промежутке между головами и капустой (в сторону полога) кладут траву (*кувухси*), смешанную с кровью и жиром морского зверя, съедобные корни, табак, сахар, лепешки или галеты и оленье мясо. Такой порядок раскладывания продуктов питания связан с характером добывания пищи: все, что добывается в море, кладется с одной стороны, что добывается на суше — с другой.

Затем хозяин закрывает входные двери, чтобы в ярангу не вошли собаки, берет бубен и, ударяя в него, начинает петь. В конце пения (пение без слов)[2] он выкрикивает сильно и протяжно: «го-го-го-го-го-го!».[3]

Заключительные выкрики хозяина одновременно служат и сигналом для соседей (родственников), которые спустя некоторое время приходят к нему в гости. Первому вошедшему (родственнику) хозяин передает бубен. Гость поет, аккомпанируя себе на бубне. Все последующие гости проделывают то же, что и первый, в порядке очередности. Гости поют также без слов, мысленно «помогают хозяину созывать добрых духов» и желают добра дому.

Во время пения гостей хозяин еще раз выкрикивает, но с большей силой, чем в первый раз: «ого-го-го-го-го-го!».

Этот выкрик является сигналом — приглашением шамана, который тотчас же появляется.

Шаман берет бубен хозяина и, ударяя в него, медленно затягивает песнь. В начале он поет без слов, но мысленно он приглашает в дом своих духов.[4]

В ярангу «приходят духи». Они вселяются в шамана, и он «превращается в духа». Теперь шаман во время пения указывает хозяину, как следует ему дальше жить; он говорит, что, может быть, хозяин будет хорошо охотиться и убьет кита, а может быть этого и не будет, и может быть еще хуже — хозяин окажется в несчастье. — «Я не уверен, — говорит (поет) шаман, — что с тобой будет, так как ко мне сейчас приходят разные духи — и добрые и злые. Они мне по-разному говорят».

В конце пения шаман заявляет: «Чтобы не было в твоем доме несчастья — убей собаку и мясо разбросай в воздух духам». После ухода шамана гости поют под бубен, мысленно желая хозяину удачной охоты.

---

[1] Вместе с морской водой хозяин как бы внес в дом часть моря с морскими животными, представляя, таким образом, изобилие в жилище.

[2] Хозяин мысленно зазывает к себе в жилище на праздник всех добрых духов.

[3] Такие выкрики произносятся с той целью, чтобы добрые духи слышали голос хозяина праздника и пришли к нему.

[4] Добрые духи шамана сильнее добрых духов хозяина. Духи шамана приходят как бы для усиления мощи духов хозяина и, следовательно, для большей вероятности получения хозяином праздника желаемого благополучия.

и счастья в доме. Покончив с пением, все гости обращают взоры на хозяина. Он торжественно подходит к голове моржа и ставит на нее ногу («чтобы никто не болел»). Затем отрезает кусочки от всего, что лежит вокруг шеста, кладет в деревянный праздничный ковшик и отправляется с женой или сыном на берег моря. Там разбрасывает их в море и в воздух со словами: «Сюда собирайтесь все (духи) и кушайте». Возвращается домой, вторично отрезает от тех же продуктов кусочки, кладет их в ковш, берет колотушку и идет вокруг яранги с востока на запад. Подходит к месту, где до праздника находился шест, останавливается и разбрасывает в разные стороны кусочки. Поднимает колотушку в сторону восхода солнца и выкрикивает протяжно и громко: «ого-го-го-го-го!». Возвращается в ярангу также по движению солнца. (Хозяин пригласил к себе на праздник самого могущественного духа — духа солнца, дающего тепло, свет и жизнь всему).

К этому времени жена развела костер около праздничного шеста. Хозяин отрезает третий раз кусочки от всех продуктов и бросает их в костер со словами: «Собирайтесь сюда все (духи) и кушайте».

Окончив кормление духов огня, он забирает костер на железный лист (раньше — на широкую кость морского зверя) и, медленно подойдя к двери, мгновенно швыряет огонь на улицу. В этот момент все присутствующие стучат в стены яранги и кричат: «Теперь нет злых духов, теперь будем без болезней». (Во время пения хозяина, гостей и шамана, а также кормления духов в ярангу вместе с «добрыми духами» пришли «злые духи», которые могут принести болезни и несчастья. Поэтому их надо «выгнать»).

После «изгнания» из яранги злых духов, хозяин угощает присутствующих.

Старухи из соседних яранг, в их числе родственники хозяина и его жены, приходят с большими пустыми чашами. Они отдают их самой старшей из старух. Последняя разделяет поровну праздничное угощение, кроме голов моржей.

В это же время в яранге начинаются праздничные танцы. Старухи, получившие подарки, при желании остаются смотреть танцы или уходят домой. Танцы проходят под аккомпанемент бубна (одного или нескольких) и выкрики присутствующих.[1] С окончанием танцев кончается официальная часть праздника. Хозяин приступает к выполнению наказа шамана — убивает собаку и мясо «разбрасывает духам». Затем головы моржей выносят на улицу, срезают с них мясо и разбивают кости мотыгой (раньше разбивали камнями). Клыки моржей хозяин забирает себе.[2] Мозг и мясо делится между хозяином и группой охотников, промышляющих на вельботе хозяина.

По окончании дележа хозяин выносит из яранги праздничный шест и кладет его на землю у тыльной стороны яранги. Спустя несколько дней к шесту привязывают оленью шерсть оленьими сухожилиями и ставят его на обычное место. Теперь можно начинать охоту на близком от берега расстоянии на моржа, лахтака и нерпу.

---

[1] Танцы пластические, в которых изображаются отдельные производственные процессы: охота на морских зверей, птиц, разделка морских зверей на берегу или в море (свежевание), обработка шкур морских зверей и прочее.

[2] Этот обычай появился издавна, но приобрел он особую значимость в период развития русско-американской торговли с чукчами и эскимосами, т. е. в период, когда клык стали покупать купцы.

Обряд *Ажысахтук*

(Кормление мертвых. Проводился в разных числах сентября или в начале октября)

Праздник приурочивается к окончанию обмена между эскимосами и кочевыми чукчами. Эскимосы возили чукчам жир морского зверя для жирников, шкуры лахтака для летней обуви, шкуры моржа для ремней, готовую обувь, сшитую из кожи морских зверей, чай, сахар, патроны, дождевики, сшитые из кишек морского зверя и прочее, а привозили от чукчей оленье мясо, оленьи шкуры для постелей и зимней одежды, пыжики для зимней обуви, оленьи жилы для ниток и прочее.

Вернувшись с обмена, эскимосы приступают к «кормлению» умерших родственников.

Рано утром варят оленье мясо. Отваренные куски мяса кладут в специальную поминальную чашу (деревянную или железную). В нее же кладут засушенную рыбу. Таким образом, для «кормления» мертвых берутся основные продукты питания. Все это заматывают в дождевик, привязывают к нему ремни в виде рюкзака, надевают на спину и отправляются на кладбище. Оно расположено на небольшом расстоянии от селения (до 1 км). Кладбища, в нашем понимании, у эскимосов нет, так как из-за вечной мерзлоты почвы эскимосы (и чукчи) не имеют возможности зарывать покойника в яму. Мертвых кладут на поверхность земли, иногда прикрывают камнями. У изголовья обязательно кладется большой камень, чтобы отличить могилу и как символ долговечности.

У некоторых могил сохранились кости умершего человека, у других и этого нет, но камень обязательно находится на своем месте. В момент праздника этот камень («надгробный камень») убирают, и на его месте разводят костер. От принесенного мяса и рыбы отрезают небольшие куски, их разрезают на надгробном камне на мелкие кусочки и бросают в огонь. Тот, кто бросает в огонь пищу, произносит: «Собирайтесь все (духи) сюда, здесь кушайте».

Окончив кормление духов, все присутствующие приступают к трапезе. Все, что было ими принесено с собой из дома, поедается.[1] Кости оленя бросают в огонь. Старший родственник (отец, дед) умершего становится по одну сторону костра, все остальные — по другую. Старший берет из костра потухшие угли и мажет ими каждого присутствующего со словами: «Теперь все болезни оставляем здесь». Надгробный камень кладется на свое прежнее место, и все отправляются домой. Перед уходом с кладбища каждый должен унести с собою свою тень.[2] Тень можно захватить в виде травинки, палочки, камешка. Каждый «несет свою тень» с кладбища до жилища и здесь выбрасывает. Теперь не опасно. Живые люди ничего своего не оставили на кладбище, все дóма — и человек и его тень.

С возвращением домой кончается праздник «Кормления мертвых».

---

[1] Подразумевается, что вместе с живыми в трапезе принимает участие и покойник. Но так как он не может принимать пищу подобно живым людям (мертвые делают все наоборот в сравнении с действиями и жизнью живых людей, — так говорит эскимосское поверье), то присутствующие на кладбище мажут кусочками своей пищи надгробный камень, в который вместилась душа умершего.

[2] По верованию эскимосов, человек при жизни существует в двух видах — сам человек и его тень. Тень всегда следует за человеком. Оставить ее на кладбище нельзя, так как тогда человек погибнет.

Обряд *Аттыгак*

(Приготовление к охоте на кита. Проводился в разных числах ноября и длился от 1 до 2 часов)

Задолго до праздника (с конца предыдущей охоты на кита) эскимосы заготовляют кусочки мяса от разных частей тела кита — от носа, пупка, плавников и хвоста. Все эти кусочки последовательно привязывают к ремню: сначала кусочки хвоста, затем пупка, плавников и головы. Выше головы привязывают маленький мешочек, сшитый из кожи моржа, в котором хранится «пища» для кита. Таким образом, предполагается, что привязан к ремню весь кит.

К празднику приготовляют продукты — оленье мясо, корни, травы, сахар, табак и пр.

Рано утром хозяин (владелец) вельбота вместе с группой охотников рисует на бортах вельбота силуэт кита. В вельбот кладут охотничье снаряжение — гарпуны, китобойную пушку, винчестеры [1] и прочее и несут вельбот на берег моря.

Все возвращаются в селение. Хозяин надевает белый дождевик, раскрашивает лицо под кита (проводит несколько линий по щекам и подбородку). То же делают и остальные члены его семьи. Забирают приготовленную пищу и все несут на берег к вельботу. Обходят вельбот по движению солнца и останавливаются у борта, обращенного в сторону моря.

На берег, к месту праздника собираются все старики и старухи селения. Хозяин и его жена поднимают в воздух посуду с принесенными яствами и шопотом приглашают духов моря «обменять» кита на их пищу. Окончив «обмен», хозяин с женой приближаются к воде. Здесь он «режет собаку», сделанную из травы (или действительно убивает собаку, если у него их достаточно) и бросает в море запекшуюся кровь. Бросают в море также кусочки от всех принесенных продуктов.

Окончив «кормление» духов моря, хозяин возвращается к вельботу, отрезает кусочек оленьего мяса и мажет им наружную носовую часть вельбота (представляя этим обмен оленя на кита), а изнутри вельбота приклеивает кусочек мяса для того, чтобы зазвать в вельбот морского покровителя — кита.

Затем хозяин приступает к основной части праздника — «кормлению» кита. Он мажет мясом каждую часть кита, привязанную к ремню, а в мешочек кладет кусочек мяса для того, чтобы кит мог «питаться» все время.

На этом праздник кончается. Принесенную пищу отдают старикам и старухам, которые тут же все поедают. Кроме хозяина все уходят в селение. В это время из селения идут к берегу охотники (вельботная группа) и уезжают в море на китобойный промысел.

Обычно праздник проводился в хорошую погоду, когда можно сразу же отправиться в море.

Праздник *Саяк*

(«Все открыто, все свободно, все бери». Проводился в конце декабря или в начале января)

До наступления праздника семья, устраивающая праздник, проводит генеральную чистку жилища — полога, коридора. Соседи (ближние и дальние родственники) в это время приготовляют из дерева несколько

[1] Китобойная пушка и винчестер появились у эскимосов лишь в начале XX в.

штук 10—20-сантиметровых весел, четыре чучела уток. На небольшой доске рисуют силуэты различных морских животных и тундровых пушных зверей. Хозяин привязывает один конец ремня к верхним концам жердей остова яранги, другой конец — у входа в ярангу. На ремень прикрепляют весла и чучела птичек. На середине яранги ставят один на другой два жирника. Хозяин выставляет праздничный шест. Устанавливается шест так, как и в празднике *Наскуныжкылык*. Праздник начинается с наступлением сумерек. Хозяин поет праздничную песнь под удары бубна и выкрикивает, подражая утиному крику. Сын или дочь идут приглашать гостей — только женщин.[1] Каждая женщина приносит с собой на блюде оленье мясо, сахар и другие продукты. Блюда с продуктами ставят у стены яранги. Затем молодые женщины выходят на середину яранги и становятся вокруг праздничного шеста. (Таких кругов бывает от двух до четырех — в зависимости от количества женщин). Хозяин берет бубен, ритмически ударяет в него и отрывисто выкрикивает. Под этот аккомпанемент женщины танцуют. Танец пластический. Стоя на месте, женщины плавными движениями головы, рук и тела изображают тот или другой процесс женского домашнего труда (разделку шкуры нерпы, шитье одежды и пр.).

По окончании танцев женщины отдают хозяину праздника все принесенные ими продукты. В свою очередь хозяин дает каждой женщине мелко нарезанное оленье мясо, смешанное с оленьим жиром. Затем хозяин и его жена берут каждый по веслу и становятся по сторонам входа в ярангу. Часть присутствующих гостей-родственников выходят по одному из яранги. Хозяин с женой «гребут» веслами (проводят по воздуху) около ног каждого выходящего, изображая этим себя плывущими на байдаре во время обмена.

Сын хозяина отвязывает от дверей конец праздничного ремня, на котором висят весла и птички, жена усаживается около полога, а хозяин берет бубен и, ударяя в него, поет песнь своего праздника о том, как он удачно будет обмениваться с другими людьми. В это время сын опускает и поднимает праздничный ремень с амулетами как бы демонстрируя то, что предназначается к обмену.

С окончанием пения хозяина гости расходятся. Хозяин и его жена уходят в полог спать, а их дети остаются в коридоре для охраны горящих жирников. В охране огня принимают участие все желающие соседи, юноши и девушки — родственники по линии хозяина и его жены. Огонь жирников горит с начала до конца праздника. Всем охраняющим огонь спать запрещается.

Рано утром, когда проснется хозяин, сын его берет праздничную колотушку (которой ударяют в бубен) и отправляется созывать гостей-родственников. Подходя к каждой яранге, он стучит колотушкой по сторонам входного отверстия в ярангу и выкрикивает: «ого-го-го-го-го-го! *Агнагат узивнакит*» 'девушки будут кружиться'.

Пригласив соседей, сын, а с ним и остальная охрана огня отправляются спать. Дети спят до вечера. Женщины собираются быстро, становятся, как в предыдущий вечер, вокруг шеста и танцуют под удары бубна и выкрики хозяина. Теперь танцы носят иной характер. Танцующие боком движутся по кругу и ритмически ударяют нога об ногу. К середине танцев в ярангу приходят старухи. Они приносят с собой пустые тазы, рассаживаются на полу и ждут окончания танцев. Танцы

[1] Родственников по линии жены.

длятся долго, и нужно обладать большой физической силой и выносливостью, чтобы не осрамиться и не выбыть из круга до окончания танцев.[1] Когда же кто-либо из танцующих выбивается из сил и падает, хозяин прекращает удары в бубен и кричит: «ого-го-го-го-го!» («Отпугивает» от обессилевшего человека злого духа смерти). Упавшая женщина срывает на полу, где она упала, травинку (свою «тень») и отползает в сторону от круга танцующих. Хозяин продолжает ударять в бубен. На то время, когда хозяин занят упавшим танцором, танец не приостанавливается, и танцующие не имеют права на отдых. После очередного выбывающего танцора хозяин прекращает удары в бубен, выкрикивает и снова возвращается к прерванному аккомпанементу.

По окончании танцев хозяин кладет старухам в их посуду вареное оленье мясо, после чего все гости расходятся.

Днем, без приглашения, в пологе хозяина собираются старики и старухи (родственники). Жена хозяина угощает всех пришедших приготовленной к празднику пищей.

Вечером дети хозяина идут в яранги соседей и приглашают их словами: «Ты не будешь итти к нам кушать?».

Собравшихся гостей угощают вареным оленьим мясом, капальхином,[2] мороженой рыбой и прара.

Покушав, гости поочередно поют каждый свою песню, песню своего рода, своих предков, о сильных и смелых в роду, о трудовых процессах и т. п.

Гости расходятся, хозяева ложатся спать, а дети снова остаются в коридоре охранять до утра огонь. На заре дети отправляются приглашать гостей. На этот раз приглашают только юношей. Вместе с юношами приходят старухи с порожними тазами. Юноши исполняют танцы в том же порядке и тот же танец, что и девушки. По окончании танцев юноши покидают ярангу. Хозяин раздает старухам *кувухси*, и они расходятся. Днем в ярангу хозяина собираются гости обоего пола. Хозяин всех их угощает имеющейся у него пищей.

Вечером созываются в ярангу хозяина все девушки и юноши, принимавшие участие в танцах. Каждый из них поочередно поет песнь своего рода (по материнской или отцовской линии).

Снова все расходятся, хозяин и его жена ложатся спать, а дети остаются охранять огонь.

Ночью хозяин, его жена и все взрослые, отдыхавшие в пологе, выходят в коридор, надевают белые дождевики. На лице у каждого из членов семьи под левым глазом одна черная линия, которую провели до начала праздника.

Жена хозяина и его дочь берут по настоящему веслу и садятся на *акита*.[3] Сын берет конец ремня, на котором привязаны амулеты (весла, птички). Отец запевает под аккомпанемент бубна праздничную песнь о предполагаемом счастливом обмене. Все поют в такт, а сын опускает и поднимает ремень. После небольшой паузы вся семья поет эту же песнь, но без бубна и в произвольных позах. Затем все садятся полукругом

---

[1] Примерно такие же танцы у эвенков, бурят-монголов, якутов. Якутский народный танец *ехор* иногда длится в течение нескольких дней, т. е. в кругу танцующих постоянно происходит смена людей, на место выбывающих (уставших) становятся отдохнувшие. Танцор иногда отдыхает несколько часов, обедает, пьет кумыс и снова включается в круг танцующих. Кто больше всех может продержаться в кругу, тот считается наиболее стойким и выносливым.

[2] Мороженое мясо моржа.

[3] Деревянное изголовье полога.

около полога. Хозяин называет имя одного из присутствующих членов семьи, например Умкауге. Все подхватывают: «Умкауге с болезнью ушел». Хозяин называет второе имя, например Талеко. Все подхватывают: «Талеко с болезнью ушел». И так дальше, пока не будут названы все члены семьи. В то время как произносится чье-либо имя, все показывают рукой на дверь и щелкают языком.

«Проводив» последнего из присутствующих, приступают к «встрече» тех же лиц. Хором спрашивают: «Кто пришел? Наверно, Умкауге?», и тут же все одновременно чихают, подтверждая как бы ответ на вопрос. Так повторяется до тех пор, пока не «войдет» последний из присутствующих.

К окончанию процесса «устранения болезней» в яранг приходят гости (близкие родственники по жене и мужу) и рассаживаются в коридоре. Хозяин отрезает от губы нерпы кусочек мяса (мягкая часть без шерсти), режет его на мелкие кусочки и раздает каждому присутствующему в яранге. Все садятся в кружок. Каждый держит мясо в правой руке. Ритмически все как бы бросают мясо на землю и подносят ко рту со словами: «Я бы жевал, я бы жевал, я бы жевал». Сразу поднимают руки вверх и замахиваются в направлении земли, крича при этом «нерпа упала». В следующий раз называют другого морского зверя (лахтака, сивуча, моржа и т. д.), пока не перечислят всех морских зверей. Назвав последнего зверя, все разом бросают мясо в рот и мгновенно проглатывают его. Все встают, кладут руки на голову и произносят: «Куда я дошел? Я дошел до макушки». Опускают руки на плечи и произносят: «Куда я дошел? Я дошел до плеч». Затем опускают руки на бедра, колени, пятки, на большой палец ноги и произносят тот же вопрос и ответ.

Как только прозвучал последний вопрос и ответ, все начинают прыгать и доставать привязанные к ремню весла. Каждый стремится как можно больше сорвать весел. К этому времени ремень подвязан высоко, и требуется приложить много усилий, чтобы достать привязанные к нему весла.[1]

Доску и птичек хозяин снимает сам и выносит их на улицу. У северной стороны яранги ставит небольшой деревянный треножник и привязывает к нему птичек (уток) и доску, представляя этим как бы своеобразную витрину обмена. Возвращается в ярангу, снимает один жирник и тушит его. К этому времени яранга наполняется гостями (соседями). В пространстве между стенами полога и яранги (это пространство обычно используется под кладовую) садятся четыре человека. Один из них с бубном. Они поют одну из обычных песен, не относящихся к празднику. Хозяин берет какую-либо шкуру или мех (песца, лахтака, нерпы и т. д.), кладет ее у ног и начинает танцовать около нее, расхваливая (движениями) свой товар. Во время танца все гости подпевают хозяину и ритмически выкрикивают.

Окончив танец, хозяин берет с полу вещь, около которой танцовал, кладет ее у ног того человека, с которым желает обмениваться, и возвращается на прежнее место.

Получивший от хозяина вещь, берет ее и уходит домой. Возвращается с вещью для обмена, кладет ее у своих ног и танцует так же, как это делал хозяин. По окончании танца он отдает вещь хозяину.

[1] Автору, к сожалению, не удалось установить, что́ означает стремление присутствующих сорвать как можно больше весел. Но можно предположить, что в этом сказывается желание приобретения богатства в будущем, т. е. желание иметь свой вельбот или байдару.

Обмен открыт. Каждый присутствующий поочередно кладет у своих ног любой предмет, танцует, кладет его у ног любого человека, присутствующего в яранге, с которым он желает обменяться. Последний в свою очередь кладет у ног свою вещь, танцует около нее и передает тому, кто дал ему «товар». Обмен проходит без слов, без запроса. Но при этом каждому из «торгующих» известно, что вещи могут обмениваться на равноценные по их реальной стоимости. Например, за шкуру лахтака — песец, за бомбу к китобойной пушке — шкура лахтака, и т. п.

Во время обмена в ярангу приходят старухи, они также желают что-либо получить от хозяина праздника. Около праздничного шеста и жирника лежит сустав от переднего ласта «бабка», которая кладется специально к празднику. Одна из старух берет «бабку» и, обращаясь к хозяину, говорит: «Вот эта собака съела у тебя оленье мясо» или, вообще, называет любую вещь, которая может быть отдана ей. Хозяин отдает старухе мясо. Подобно ей поступают и остальные старухи, а за ними и старики. Хозяин в свою очередь называет каждой старухе и старику то, что у них «съела» собака, и они приносят названные вещи или продукты. И этот обмен проходит на строго справедливых началах.

После окончания обмена хозяин собирает с жирника пепел (на жирнике вместо фитиля горит мох) и идет с ним к выходу. Все наблюдают за его движениями. Дойдя до двери, хозяин мгновенно швыряет пепел за дверь на улицу, и в это время в яранге поднимается невероятный крик и шум. Все стучат во что попало и кричат: «Теперь мы без злых духов будем». Злые духи, таким образом, «выброшены» на улицу вместе с пеплом.

Официальная часть праздника окончена. Хозяин варит большое количество оленьего мяса. Приглашает гостей в полог. В пологе темно, и свет зажигать нельзя, ибо злые духи могут увидеть людей. В темноте гости едят мясо. Затем поют песни, желая счастья хозяину. В пологе находится и шаман. Он в своем пении рисует будущую жизнь хозяина. Однако его пророчества строятся на двух противоположных утверждениях: «Может быть ты будешь жить хорошо и много убьешь морских зверей. . . А может быть ты плохо будешь жить и ничего не убьешь».[1]

Глубокой ночью шаман и гости уходят.

Спустя три дня, ранним утром жена хозяина берет праздничные жирники и несет их к треножнику, который был до этого выставлен хозяином у северного угла яранги, относит все это дальше от яранги и там, под удары бубна и пение (о счастливо закончившемся обмене), сжигает на костре треножник, жирники, птичек и доску.

Теперь последние «остатки злых духов», вошедших в эти предметы, уничтожены. Злые духи «выгнаны» вместе с праздником, ибо с началом праздника в дом хозяина «вселились» и злые духи. Их периодически «выгоняли» из яранги, а теперь от них окончательно освободились.

В празднике *Саяк* ярко выступает первобытная форма продуктообмена. У эскимосов и чукчей эта форма обмена сохранилась не только в праздниках. Она имела место и в быту. Отдельные чукотские и эскимосские семьи продолжали обмениваться с кочевыми чукчами вплоть до 1936 г. Однако этот обмен не сопровождался церемониями, описанными в празднике *Саяк*.

---

[1] Во всех случаях, как правило, шаманы не делают в своих «пророчествах» категорических утверждений.

Праздник *Камыгтак*

(«Торбаза». Проводился в разных числах января)

К празднику приготовляется *прара* [1] и такие же продукты, как и к остальным праздникам.

В центре коридора размещают жирник, тюлений жир и мох. Глубокой ночью вся семья выходит из полога в коридор. Из коридора выгоняют на улицу всех собак. Сын хозяина становится у входа в ярангу и наблюдает, чтобы собаки не вошли в жилище.

Хозяин привязывает ремень к центральному соединению внешних жердей остова яранги, к ремню привязывает деревянного кита.[2] Жена хозяина наливает жир в праздничный жирник, заправляет его мхом и зажигает с двух противоположных сторон. Окончив приготовления, семья надевает праздничные белые дождевики и раскрашивает лица. Покончив с туалетом, хозяин берет колотушку и выходит на улицу. Обходит ярангу против движения солнца, останавливается на полпути и выкрикивает: «Сейчас мы будем праздновать большой праздник». Обращаясь к «духам праздника», он восклицает: «иди к нам». Возвращается в ярангу, берет бубен и, ударяя в него, ходит по кругу внутри яранги, выкрикивая: «ого-го-го-го-го!».

Женщины в это время поют под аккомпанемент бубна. Те, кто не может петь, должны ходить вслед за хозяином. Мужчины, находящиеся в яранге, обязательно ходят за хозяином. К этому времени в яранге собираются гости (дальние и близкие родственники хозяина праздника). Сделав несколько кругов, хозяин направляется к выходу и усиленно ударяет в бубен, завершая, таким образом, очищение полога от злых духов. В это время жена хозяина становится между жирником и пологом и исполняет танец «Охота на кита». Плавными движениями рук она как бы гребет веслом то с одной, то с другой стороны. «Плывя» по морю, она всматривается в даль и «видит» кита. Приближаясь к киту, «бросает в него гарпун».[3] Окончив танец, она садится, а муж ее ставит около праздничного жирника тарелку и привязывает к висящему ремню, который был прикреплен к жердям в начале праздника, кусочек оленьего сухожилья. Каждый гость (родственник) также привязывает кусочек сухожилья к ремню. Затем хозяин выносит из полога торбаза (торбаза должны быть, как правило, новыми) и кладет их на тарелку.

Жена хозяина берет тарелку с торбазами, проносит вокруг жирника, останавливается и ставит ее на пол. Муж становится на противоположной жирнику стороне. Таким образом, между мужем и женой находятся праздничный жирник и ремень, на котором привязан «кит». Все гости в это время сидят. Плавным движением руки хозяин притягивает к себе «кита» и отталкивает в сторону жены. Та ловит кита и таким же образом возвращает его обратно. Муж ловит кита и устанавливает его в состоянии покоя. Затем муж и жена меняются местами. Тарелку с торбазами

---

[1] Кислая трава. Заготовленная летом трава укладывается в бочку и слегка поливается водой. Летом бочка стоит около яранги, зимой — в яранге. В праздник кислую траву смешивают с тюленьим жиром и в таком виде употребляют в пищу. Это лакомое и полезное блюдо, содержащее большой процент витамина С.

[2] Кит сделан искусно: к деревянному киту привязаны плавники из китового уса, а к голове — оленья шерсть, напоминающая «фонтан», выбрасываемый китом.

[3] Исполнение женщиной на празднике танца «Охота на кита» и активное участие ее в праздниках говорят нам о том, что пережитки матриархата у эскимосов наблюдаются весьма ощутимо.

жена переносит с собой. Повторяется картина с толканием кита. Хозяин и его жена уступают место супругам из числа гостей (родственников). Последние проделывают то же, что и хозяева праздника. Покончив с «охотой» на кита, хозяин отсылает своих детей и молодежь из числа присутствующих за стариками и старухами. Отправляя гонцов, хозяин сопровождает их выкриком: «ого-го-го-го, к торбазам, к торбазам!». Гостей хозяева встречают песней и ударами в бубен. Когда все старики в сборе, хозяева угощают их всем, что было заготовлено к празднику, и поят чаем. За ужином старики поочередно рассказывают о прошлой своей жизни и жизни своих предков или о событиях, виденных или слышанных ими и их предками (следовательно, и предками хозяев праздника). Во время рассказа стариков в ярангу приходит шаман. Хозяин дает ему свой бубен и просит что-либо спеть. Шаман поет спокойно и долго и такую песню, которую знает жена хозяина.[1] Последняя поет вместе с шаманом. Если во время пения у шамана пересыхает во рту — он прерывает пение и говорит хозяину: «Наверно будет беда твоему дому», если же, наоборот, у него много выделяется слюны, что редко бывает во время пения по вполне понятным причинам, то он заявляет: «Наверно ты убьешь нерпу или лахтака, а может быть, и моржа». Затем шаман говорит хозяину, что «на праздничных тарелках кто-то принес в ярангу болезнь, поэтому на празднике плохо». Тут же шаман указывает на одну из тарелок гостей [2] и предлагает хозяину помазать ее «духовным камнем» [3] (графитом). Это означает, что гость «недобрый» и принес на праздник болезнь, хотя этот гость может быть близким или дальним родственником хозяев праздника.

С наступлением зари молодые гости расходятся. В яранге остаются старики и старухи. Хозяин и его жена выходят из полога в коридор и красящим камнем (графитом) проводят на лицах гостей линию, «чтобы все были без болезней». Затем хозяин отрезает кусочки от всех приготовленных продуктов, кладет их на праздничный ковш и вместе с женой выходит на улицу, разбрасывает кусочки в разные стороны — «кормит духов» и возвращается в ярангу. Все приготовленные к празднику продукты хозяин делит поровну гостям.

Повторяется картина толкания кита, пения, танцев.

По окончании танцев гости (старики и старухи) рассказывают различные бытовые рассказы, сказки и остроумные анекдоты.[4] Так проходит весь день. Вечером праздник кончается. Длится он сутки.

---

[1] Шаман поет песнь о женском труде, о процессе изготовления женщиной обуви, поет песнь жены хозяина праздника.

[2] Обычно шаман выбирает посуду того человека, которым он недоволен.

[3] «Духовный камень» — графит — в быту эскимосов, в обрядах и праздниках играет «защитную роль», он «охраняет» человека от злого духа, от болезней, приносимых им. Раскраска лица в период праздников преследует две цели: она изображает какого-либо морского зверя, которому поклоняется данная семья, и вместе с тем предохраняет человека от злого духа.

[4] Вот один из характерных бытовых анекдотов. В одно из селений приехала к подруге в гости эскимосская женщина. Вечером она пошла в ярангу своего друга детства, эскимоса Нутауге, которого не видела 20 лет. Войдя в коридор Нутауге, Саникак, так звали эту женщину, услышала голос Нутауге, доносившийся из полога. Нутауге кому-то говорил: «Я сегодня на охоту не иду — торбаза одел мой нос, кухлянку одели мои глаза, а шапку — мои ноги. Все они сейчас работают на берегу». Саникак испугалась этого и побоялась войти в полог к Нутауге. Быстро она вернулась к подруге и таинственно сообщила: «Вот, Нутауге должно быть хорошо живет — сам сидит в пологе, а его члены работают на берегу». Подруга рассмеялась и сообщила Саникак, что у Нутауге имеются три сына с такими именами, что все они вечером ушли разделывать на берегу убитых моржей.

Праздник *Кагива*

(«Крутить». Проводился в конце января или в начале февраля)

К празднику заготовляют продукты: оленье мясо, кувухси и др. Делают 4 маленьких кита и весла, рисуют сажей на настоящих веслах кита, человека, ярангу, вельбот с охотниками, процесс охоты на кита или людей, ловящих крючками навагу, изображают момент буксировки кита к берегу и разделку его. На отдельных небольших досках рисуют группу людей.

Сквозь центральное соединение остова яранги (дымовое отверстие) продевают праздничный шест, который, как и в предыдущих праздниках, находился до этого за ярангой. Нижний конец шеста вставляют в отверстие, сделанное в ребре кита. Ребро приготовлено для праздника и обычно лежит на полу в центре коридора.

Все члены семьи надевают белые дождевики и раскрашивают лица. Одну сторону лица мажут (проводят линии) сажей, другую — красной глиной. Все отправляются к берегу моря. Там берут небольшой кусок морского льда и торжественно несут его в ярангу. Лед кладут около праздничного «кита» (т. е. ребра) и зажигают праздничный жирник. Вокруг всех шестов остова яранги дважды обводят ремень и закрепляют его. Два маленьких весла и фигурки китов привязывают к этому ремню. Одну доску привязывают к праздничному шесту, а остальные (с рисунками) — к внутренним стенкам яранги. К большим веслам привязывают оленьими сухожилиями оленью шерсть, на лопастях весел просверливают по два небольших отверстия.

К праздничному шесту прикрепляют крест-накрест две палки. Концы их соединяют ремнем, на котором привязана оленья шерсть. Образуется как бы квадрат, охватывающий праздничный шест. К каждому углу квадрата привязывают красные ленты, а к концам лент прикрепляют пучки белой собачьей шерсти. К внешнему концу праздничного шеста (выходящему наружу) привязывают две небольшие, параллельно идущие, палки. К одной из них привязывают шкурку песца, к другой — лисицы. К самой вершине шеста прикрепляют палку так, что острый угол связки направлен в сторону яранги. К углу этой рогатки подвешивают двух уток. К их головам прикрепляют красные ленты, а к концам лент белую собачью шерсть.[1] Около полога раскладывают на тарелки вареное оленье мясо. Две женщины (родственницы хозяина праздника) берут по большому веслу, садятся и, покачивая ими из стороны в сторону, поют праздничную песню (о предполагаемом удачном обмене). Хозяин подтягивает им и ударяет в бубен.

Окончив пение, женщины отрезают куски мяса и «кормят» (мажут) все развешенные амулеты, а в мешочки, что висят около «китов», накладывают кусочки мяса. Покончив с «кормлением» кита, хозяин приглашает гостей (ближних и дальних родственников) к столу и угощает их всем, что приготовлено к празднику. Покушав, гости, при желании, могут уходить. Оставшиеся поют песни, затем расходятся по домам. Хозяин и его жена ложатся спать, а дети до утра охраняют огонь (огонь хранится до утра в пологе, так как в коридоре холодно). Утром все выходят в коридор, надевают белые дождевики, женщины берут весла, покачивают их и подпевают хозяину, который аккомпанирует на бубне. Дети созывают гостей

[1] К большому сожалению, автору не удалось точно установить значение всей этой сложной процедуры приготовления к празднику.

(родственников по жене и мужу). Собравшиеся гости подходят к праздничному шесту и берутся за него руками. Хозяин затягивает праздничную песню, ритмически ударяя в бубен, жена ему подпевает, а гости в такт пения крутят шест — справа налево, на половину круга. Покончив с этим, гости расходятся. После обеда они снова возвращаются, и картина с вращением шеста повторяется. Снова расходятся по домам, а вечером еще раз крутят шест. Родители ложатся спать, дети охраняют огонь. На следующий день весь процесс повторяется. Вечером хозяин угощает гостей праздничной пищей, т. е. тем, что приготовлено к празднику. Снова родители ложатся спать, дети охраняют огонь.

Утром приходят гости, приносят свою пищу (мясо, травы и пр.) и кладут около праздничного шеста. Все поют праздничную песню. Затем гости «кормят» своей пищей все амулеты, как «кормил» их хозяин. Хозяин берет кусок мяса, кладет его на весло и несет к берегу моря. Там бросает мясо в море и выкрикивает: «ого-го-го-го-го!». Возвращается в ярангу и раздает старухам поровну приготовленные к празднику продукты. Гости (которые принимали участие в верчении шеста, т. е. гости-родственники) исполняют танец под пение и удары в бубен. Затем хозяин открывает обмен. (Характер и процесс обмена аналогичны описанному обмену в празднике Саяк). Обмен длится 2—3 часа, после чего амулеты и праздничный шест убирают. Гости расходятся, и праздник на этом кончается. Продолжается он три дня. Праздник Казива является праздником обмена, своеобразной формой праздника Саяк. Характер праздника Казива своеобразен тем, что в нем больше выступает замысловатых деталей, чем в Саяке, особенно это относится к оформлению праздничного шеста. Вместе с тем в празднике Казива довольно ясно проявляются родственные отношения: «кормлением» кита и других амулетов занимается не только семья, встречающая праздник, но и все родственники по мужской и женской линии. Между семьями, празднующими Саяк и Казива, имеются родственные связи, уходящие в давность.

Все описанные обряды и праздники, конечно, устраивались не только владельцами вельботов, байдар, но и остальными односельчанами-эскимосами. Однако владельцы вельботов организовывали праздники более широко, привлекая к участию в них большее число родственников и односельчан, так как располагали бо́льшими экономическими возможностями. Менее обеспеченные эскимосские семьи проводили праздники скромнее. Если в поселке имелось несколько владельцев вельботов, то они проводили любой обряд поочередно.

Описанные обряды и праздники наблюдались в двух эскимосских селениях — Чаплино и Серпек. Несколько иначе проводились они в других эскимосских поселках, особенно в Наукане и на о-ве Лаврентия, но основная их цель одна — борьба человека за существование.

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
Предисловие	3
Б. О. Долгих. Происхождение нганасанов	5
Е. Д. Прокофьева. К вопросу о социальной организации селькупов	88
С. А. Токарев. Пережитки родовых отношений у хакасов в XIX в.	108
А. А. Попов. Кочевая жизнь и типы жилищ у долган	142
Л. П. Потапов. Этнографический очерк земледелия у алтайцев	173
А. Ф. Анисимов. Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда	199
О. В. Попова. Жилые и хозяйственные постройки якутов	239
И. К. Воблов. Эскимосские праздники	320

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Академии Наук СССР

■

Редактор издательства *А. И. Соболева*
Технический редактор *Р. С. Певзнер*
Корректор *О. Г. Крючевская*

■

РИСО АН СССР № 4909. Подписано к печати 18/IV 1952 г. М-28713. Бумага 70×108/16. Бум. л. 10.5. Печ. л. 28.77. Уч.-изд. л. 27.8 + 2 вклейки (0.3). Тираж 2000. Зак. 283. Номинал по прейскуранту 1952 г. в переплете 18. р. 70 к.

1-я Типография Издательства Академии Наук СССР. Ленинград, В. О., 9 линия, дом 12.

18170K.